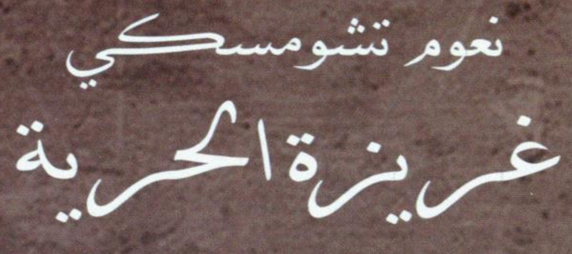


مقالات في الفلسفة
والفوضوية والطبيعة البشرية

ترجمة:
د. عدي الزعبي
مؤيد النشار

غريزة الحرِّية

مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية



غريزة الحرِّية، مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية
Instinct of Freedom. Articles in Philosophy, Anarchism and Human nature

by: Noam Chomsky

تأليف: نعوم تشومسكي
ترجمة: د. عدي الزعبي ومؤيَّد نشَّار
التدقيق اللغوي: عمر الخولي
الإخراج: فايز علام
تصميم الغلاف: ليلى شعيب
ISBN: 978 - 9933 - 540 - 23 - 4
الطبعة الأولى: 2017

دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع

سوريا - دمشق - ص ب: / 9838/
هاتف-فاكس: / 6133856/ 11 00963
جوال: 00971557195187
البريد الإلكتروني: addar@mamdouhadwan.net
الموقع الإلكتروني: addar.mamdouhadwan.net
twitter.com /AdwanPH fb.com /Adwan.Publishing.House

نعوم تشومسكي

غريزة الحرِّية

مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية

ترجمة:

د. عدي الزعبي مؤيَّد نشَّار

المحتويات

الإهداء

إلى الدمشقيين الطيبين، أمي وأبي، اللذين يغالبان شقاء الاقتلاع وعبث الزمن بقلب صاف وابتسامة لا تشيخ.

مؤيد

إلى الأصدقاء «جون كولينز» و«سايمون سمرز» و«آلن دافيس»، وذكرى نقاشات وأحاديث ومسامرات لا تنتهي عن الفلسفة واللغة والحياة.

عدي

مقدمة المترجم

يتمتَّع نعوم تشومسكي بشهرة كبيرة في العالم العربي، ككاتب يعمل على فضح السياسات الخارجية للولايات المتَّحدة الأمريكية وحلفائها، وكعالم لسانيات أسَّس لنظرية القواعد التوليدية. على أن تشومسكي أيضاً فيلسوف من الطراز الأوَّل؛ كتب في الفلسفة السياسية ونظرية المعرفة وفلسفة الرياضيات والمنطق ومشكلة العقل والجسد وغيرها من المواضيع الفلسفية التقليدية. نودُّ أن نقدِّم للقارئ العربي جزءاً من عمل تشومسكي الفلسفي، لأهمّيته فلسفياً، من جهة، ولارتباطه المباشر بأسئلتنا الراهنة والملحَّة حول قضايا الحرِّية والتحرُّر والخصوصيات الثقافية ودور المثقَّفين في الصراع من أجل التحرُّر، وغير ذلك من مواضيع، من جهة ثانية.

المقالات المترجمة هنا تشتمل على مواضيع في نظرية المعرفة وأسس العلم والعقلانية ودور المثقَّفين والعلاقة بين العمل الفلسفي والنشاط السياسي، ويجمعها موضوع رئيس واحد: الحرِّية.

يمكن تلخيص وجهة نظر تشومسكي الفلسفية في الحرِّية كما يلي: يؤمن تشومسكي بأن جميع البشر يولدون بغرائز رئيسة فطرية تشكِّل جزءاً من الطبيعة البشرية المشتركة بين جميع الناس. من هذه الغرائز،

غريزة اللغة، وغريزة الحرِّية[1]. يرفض تشومسكي وجهة النظر القائلة بأن الإنسان ابن بيئته وثقافته، وأنه يتشكَّل من داخل هذه الثقافة فقط. لماذا؟ لأنه يرى أننا لا نستطيع أن ننكر وجود بنية فطرية في الدماغ تسمح لنا بتلقّي المعلومات والخبرة من البيئة المحيطة بنا. إن لم تكن مثل هذه البنية موجودة ومحدَّدة بيولوجياً منذ الولادة، لما استطعنا تلقِّي أي معلومات من البيئة. لا يوجد أي خيار آخر، ولا يوجد أدنى احتمال بعدم وجود مثل هذه البنية: عدم وجود بنية تسمح بتلقّي الخبرة، يعني عدم القدرة على تلقٍّي الخبرة. إنكار هذه البنية هو لغو فارغ غير معقول على الإطلاق.

على أن تشومسكي يعتقد أننا لم نبلغ بعد المرحلة التي نستطيع فيها أن نفهم هذه البنية: في اللغة، حققنا بعض التقدم مع دراساتنا عن القواعد التوليدية، ولكننا لم ننجح بعد بربط هذه القواعد بالبنى الدماغية. في علوم الاجتماع والسلوك والنفس والأنثروبولوجيا، يرى تشومسكي أن معرفتنا تكاد تكون معدومة. لذلك، يقول إننا يجب أن نؤمن بوجود غريزة الحرية. أكثر من ذلك، يعتقد أن بعض هذه الأسئلة حول طبيعة الإنسان تقع خارج متناول العقل البشري، وكلُّ ما يمكننا فعله هو أن نراهن على وجود هذه الغريزة، التي تتمظهر في تحركاتنا وأفعالنا كافَّة، ونشعر بها دوماً كمحرِّك لأفعالنا وأمنياتنا وآمالنا.

تكمن أحد أبرز إنجازات تشومسكي، برأيي، في الفلسفة السياسية فيما يلي: ربط تراث ديكارت بتراث باكونين بأقطاب الليبرالية الكلاسيكية والاشتراكية: أقطاب الفوضوية، كباكونين وكروبوتكين، بالإضافة إلى برتراند راسل، ومؤسِّسي الليبرالية الكلاسيكية كهمبولت وروسو، دافعوا عن مفهوم إنسانوي للطبيعة البشرية. تقوم فكرتهم على ما يلي: هناك

(1) باكونين، مؤسس الفوضوية وفيلسوفها الأشهر، هو من نحت مصطلح «غريزة الحرية» الذي يعود إليه تشومسكي مراراً وتكراراً.

طبيعة خلَّاقة، فطرية، حُرَّة وغنية، يجب إطلاقها كي يعيش البشر بسعادة. باكونين، أشهر الفوضويين، آمن بوجود غريزة أصيلة في كلِّ البشر، هي غريزة الحرِّية. يجد تشومسكي أن الملكة اللغوية فطرية، وخلَّاقة أيضاً، وهو أمر قال به ديكارت. ويجادل بأن معظم قدرات البشر الإدراكية فطرية وخلَّاقة معاً. يتيح هذا لتشومسكي أن يربط عقلانية ديكارت، التي تقوم على فكرة أن القدرات اللغوية للإنسان فطرية وغير محدودة، بغريزة الحرِّية التي نادى بها باكونين.

هذه هي باختصار شديد وجهة نظر تشومسكي في الحرِّية.

في صراعنا اليوم من أجل الحرِّية، يشكِّل الإيمان بأن كلَّ الناس يتمتَّعون بغريزة الحرِّية، وبطاقات خلَّاقة حُرَّة وغنية، وبأنهم يستحقُّون حياة أفضل من استعبادهم من قبل مجموعة طغاة كبار وصغار، محلِّيين أو أجانب، منطلقاً لصراعنا من أجل التحرُّر. الكلام عن خصوصيات ثقافية وعن نسبوية القيم لا يساعد على الإطلاق؛ بل على العكس، يبرِّر القمع والظلم في أغلب الأحيان. لا يوجد خصوصيات في المعارك من أجل الحرِّية.

سأستعرض الآن سريعاً رؤية تشومكسي للفوضوية ولدور المثقَّفين، اللذين يرتبطان بدفاعه عن الحرِّية، كما نجدهما في المقالات المترجمة هنا:

أوَّلاً، الفوضوية. يرى تشومسكي في الفوضوية الوريث الشرعي لليبرالية الكلاسيكية والاشتراكية معاً. تحرير قدرات الناس كان في صلب اهتمامات الليبراليين الأوائل، على أنهم لم يدركوا أن رأس المال سيتحكَّم بالناس بطريقة مشابهة لما تفعله الدولة أو الكنيسة في زمنهم. هذا ما رآه ماركس والاشتراكيون بوضوح في القرن التاسع عشر. الجمع بين تحرير الناس اقتصادياً، ورفض استعبادهم من قبل الدولة كما فعل الاتحاد السوفييتي، هو ما يميِّز الفوضوية.

أعتقد أن أحد أشكال الفوضوية، او الاشتراكية التحرُّرية، ستساعدنا في التحرُّر الفعليِّ من ليبرالية اقتصادية متوحِّشة اكتسحت عالمنا، وهي التي ترفض استعباد الناس باسم الاشتراكية، كما حصل في الاتحاد السوفييتي على يد لينين وتروتسكي وستالين، وفي غيره من البلاد التي تبنَّت هذا النموذج، بما فيها بعض البلاد العربية. هذا الرفض المزدوج لليبرالية الاقتصادية ولاشتراكية الدولة، يشكِّل حافزاً لنا اليوم في فهم معاركنا المزدوجة.

ثانياً، دور المثقَّفين. يجادل تشومسكي بأن على جميع الناس مسؤولية تغيير المجتمع والعمل على رفع الظلم. على أن للمثقَّفين دوراً خاصَّاً؛ حيث يتمتَّع هؤلاء بفرصة أكبر لرؤية الحقائق كما هي، ويتمتَّعون أيضاً بمكانة وحصانة نسبية تتيح لهم أن يجدوا جمهوراً يصغي إليهم. المسؤولية تتجلَّى بشكل رئيس في عرض الحقائق وفضح وكشف شبكة الأكاذيب السلطوية. الإيديولوجيا تتحكَّم بوسائل الإعلام وبالتعليم وبالخطابات الرسمية؛ المسؤولية الرئيسة للمثقَّفين تكمن في فضح هذه الإيديولوجيا. أيضاً، يهاجم تشومسكي الكتابة الغامضة المتعالية، ويرفض بشدَّة تيَّارات النسبوية وما بعد الحداثة، والهجوم على العقل والعقلانية والعلم، التي انتشرت في السنوات الخمسين الأخيرة، بل ويراها متحالفة في العمق مع السلطات القامعة.

ما يعنينا هنا في العالم العربي، نصيحة تشومسكي التي تقول إن دور المثقَّف ينحصر بشكل شبه كامل في المجتمع الذي يعيش فيه المرء. على سبيل المثال، تشومسكي المثقَّف اليهودي الأمريكي يخصِّص نصف أعماله لانتقاد الولايات المتَّحدة وإسرائيل. يقدِّر تشومسكي عالياً المنشقِّين الذين ينتقدون مجتمعاتهم ودولهم. لا يوجد أي معنى ثقافي نقديّ حقيقي في المثقَّف الأمريكي الذي ينتقد غياب الديمقراطية في

المشرق، أو قمع الأقلّيات أو المثليين أو المرأة في دول العالم الثالث، ولكنه يصمت، بل ويشجّع، تدخُل الولايات المتَّحدة ودعمها لطغاة دول العالم الثالث، على سبيل المثال. الأمر نفسه ينطبق على مثقَّفين عرب ينتقدون إسرائيل والولايات المتَّحدة ليل نهار، ولا يجرؤون على الإشارة إلى ما يحدث في بلدانهم ومجتمعاتهم من اعتقال وتعذيب وتجويع، في دول المشرق كافَّة دون استثناء. الدور النقدي، من وجهة نظر أخلاقية، ينحصر في القدرة على التأثير في الناس، وعلى تغيير مجرى الأحداث، والتأثير يكون أعمق وأبعد مدى عندما ينبع من الداخل.

المقالات المترجمة هنا تتداخل وتتقاطع بشكل كبير، ولكنني قسمتها إلى أربعة أقسام تبعاً للموضوع الذي تطرحه:

القسم الأوَّل: **الحرِّية والطبيعة البشرية**. ويضمُّ مقالين نظريين حول الطبيعة البشرية والحرية: «اللغة والحرية» و«المساواة: تطوُّر اللغة، الذكاء البشري والتنظيم الاجتماعي». يستعرض فيهما تشومسكي الأسس النظرية والفلسفية لإيمانه بغريزة الحرِّية، ولعلاقتها بدراساته اللغوية.

القسم الثاني: **الفوضوية**. ويضمُّ ثلاثة مقالات: «ملاحظات عن الفوضوية» و«في أصول الفوضوية» و«الاتحاد السوفييتي ضد الاشتراكية». هنا يعرض تشومسكي الأصول الفلسفية للفوضوية، أو للاشتراكية التحرُّرية كما يسمِّيها أحياناً.

القسم الثالث، **المثقَّفون ودورهم**. ويضمُّ مقالين: «الفلاسفة والفلسفة العامة» و«العقلانية / العلم». هنا يعرض تشومسكي لرؤيته لدور المثقَّفين، وينتقد بشدَّة الهجوم على العلم والعقلانية عند بعض تيَّارات اليسار ما بعد الحداثي.

القسم الرابع: الحرِّية في سياق تاريخي ونظري وعملي. ويضمُّ أطول مقالات الكتاب: «احتواء خطر الديمقراطية». هنا يربط تشومسكي النظرية برؤية تاريخية للصراع من أجل الحرِّية، حيث يتبنَّى تشومسكي الفوضوية ويدافع عنها كدرب تحرُّر يفتح بوَّابات المستقبل.

تجنُّباً لأيِّ سوء فهم، أودُّ أن أعلِّق على مصطلحين يردان في الترجمة بشكل سريع:

الفوضوية. يستخدم تشومسكي مصطلحي «الفوضوية» و«الاشتراكية التحرُّرية» بالمعنى نفسه. فهو يرى أن اليسار الماركسي والفوضوية وحركات التحرُّر الشعبية يجمعها رابط مشترك: رفض الرأسمالية وسيطرة الدولة الاشتراكية على مفاصل الحياة كافَّة، في الوقت نفسه. بعض الكتَّاب لا يوافقون تشومسكي على هذا الاستخدام.

الحسُّ السليم (common sense). وهو مجموعة من الأمور التي نقبل بها دون تمحيص عادةً. منها الإيمان بوجود عالم خارجي وبالإرادة الحرَّة وبالسببية وغير ذلك. يعتقد تشومسكي أن معظم هذه الأمور لا نستطيع أن نجد برهاناً عقلياً عليها، ولكننا نقبلها كما هي؛ غريزة الحرِّية أحد هذه الأمور. الحسُّ السليم ومعتقداته هو أحد أكثر المواضيع الفلسفية إثارة للجدل في الفلسفة التقليدية.

أودُّ أن أختم بملاحظة حول عمل تشومسكي الفلسفي والسياسي.

لا نرى أن عمل تشومسكي السياسي ونشاطه في فضح سياسات الولايات المتَّحدة وحلفائها له أهمِّية تُذكر، لنا نحن في صراعنا من أجل التحرُّر. هذا العمل أُشبع بحثاً وتحليلاً وتبجيلاً من قبل فئات يسارية

تعادي إمبريالية أمريكا. ما يعنينا هو التنظير لاشتراكية تحرُّرية تساعدنا على التخلُّص من أنظمة الطغيان القائمة عندنا. في هذا المجال، هناك الكثير ممَّا يمكننا الاستفادة منه في عمله، وممَّا يتجاهله منظِّرو السلطات القمعية عامدين.

تأتي ترجمة هذه المقالات المختارة، كتتمة لترجمتي لبعض مقالات الفيلسوف البريطاني برتراند راسل الصادرة مؤخَّراً بعنوان «ما الذي أؤمن به: مقالات في الحرِّية والدين والعقلانية». كان لراسل أثر كبير في أعمال تشومسكي الفلسفية والسياسية. بالتحديد، كان لآراء راسل اليسارية الفوضوية، والرافضة بحدَّة للاتحاد السوفييتي ولرأسمالية الغرب في آن معاً، أثر كبير في تكوين الوعي السياسي لتشومسكي الشاب. كما كان لآرائه المتأخِّرة عن الطبيعة البشرية والطاقات الخلَّاقة في كل فرد بشري أثر لا تخطئه العين، ولا يخفيه تشومسكي: على العكس، يشير تشومسكي مراراً إلى راسل كأحد مصادر فلسفته.

أقترح أن يُقرأ هذا الكتاب بالتوازي مع الكتاب السابق، حيث يشتركان في الموضوع ذاته تقريباً: الحرِّية.

يرى البعض في عمل تشومسكي ثورة في عالم الفلسفة، تجلَّت في دفاعه عن الطبيعة البشرية المشتركة وإحياء التقاليد الديكارتية، ثورة لا يعادلها إلا ثورة كنط الفلسفية قبل قرنين. هذا الجانب من عمل تشومسكي يتطرَّق إليه في بعض مقالات هذا الكتاب، وهو في حاجة إلى بحث أكبر وأعمق. على أن ما يعنينا هنا، وما تركِّز عليه هذه المقالات المختارة، هو دفاعه الحار عن غريزة الحرِّية.

«متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم احراراً؟»، هو السؤال الشهير المنسوب إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. يطرح تشومسكي السؤال نفسه اليوم، ويدعونا إلى العمل على تحرير الناس كلِّهم،

مزوَّدين بالعقل والعلم، معترفاً بمحدوديتهما، دون أن يهاجمهما أو يتخلَّى عنهما.

علينا أن نتابع نضالنا من أجل التحرُّر، دون أرضية صلبة نهائية مكتملة لإيماننا بالحرِّية؛ وأيضاً، دون ضمانات تؤكِّد لنا أن هذا النضال سينتصر، أو أن الخطوات التي نخطوها اليوم معصومة.

هذا هو قدر الإنسان، تحرِّكه غريزة غامضة نحو الحرِّية، دون يد عليا تنير له الدرب المظلم الطويل.

بعض المراجع العربية، لمن يريد التوسُّع في بعض النقاط الواردة أعلاه.

الزعبي، عدي. 2015. مشكلات المعرفة والحرِّية: تشومكسي قارئاً راسل. موقع مجموعة الجمهورية.

الزعبي، عدي. 2016. غريزة الحرِّية: تشومسكي والفوضوية والطبيعة البشرية. موقع مجموعة الجمهورية.

تشومسكي، نعوم. 1990. اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة حمزة بن قبلان القزيني. دار توبقال: الدار البيضاء.

اللغة والحرِّية

هذا المقال هو نصُّ محاضرة أُلقيت في ندوة الحرِّية والعلوم الإنسانية، جامعة ليولا، شيكاغو، 8-9 كانون الثاني 1970.

عندما دُعيت لأتكلَّم عن "اللغة والحرِّية"، شعرت بالحيرة والفضول. لقد كرَّستُ معظم حياتي المهنية لدراسة اللغة. لن نجد صعوبة في إيجاد موضوع للنقاش في هذا المجال. وهناك الكثير ممَّا يقال عن مشاكل الحرِّية والتحرُّر التي تواجهنا وتواجه غيرنا في منتصف القرن العشرين. المشكل في العنوان هو صلة الوصل. بأية طريقة ترتبط اللغة والحرِّية؟

بدايةً، دعوني أقدِّم سريعاً الدراسات المعاصرة للغة، من وجهة نظري. الكثير من جوانب اللغة واستخدامها يثير أسئلة شيِّقة، ولكن – برأيي – حتى الآن بعض منها فقط قادنا إلى إطار نظريٍّ مُنتِج. بالتحديد، أعمق رؤانا تكمن في البنية النحوية الرئيسة. من يعرف لغة ما يكون قد اكتسب نظاماً من القواعد والمبادئ – "نحو توليدي" بالمصطلحات التقنية – يربط الصوت بالمعنى بطريقة محدَّدة. هناك العديد من الفرضيات المعقولة والمضيئة لخصائص هذه الأنظمة، ولعدد كبير من اللغات. أكثر من ذلك، لدينا اهتمام متجدِّد بـ "النحو الكلِّي"، يُؤوَّل الآن على أنه النظرية التي

تحاول تعيين الخصائص العامَّة لهذه اللغات التي يستطيع البشر تعلُّمها بطريقة عادية. هنا، أيضاً، حصل تقدم مهم. للموضوع أهمِّية خاصَّة؛ فمن الملائم اعتبار النحو الكلِّي كدراسة لإحدى ملكات العقل الأساسية. لذا سيكون مشوِّقاً اكتشاف، وأعتقد أننا اكتشفنا، أن مبادئ النحو الكلِّي غنية ومجرَّدة ومقيَّدة ومن الممكن استخدامها للوصول إلى تفسيرات مبدئية لعدد مختلف من الظواهر. في المرحلة الحالية من فهمنا، إذا كانت دراسة اللغة ستزوِّدنا بنقطة الانطلاق لأبحاثنا في مشاكل الطبيعة البشرية، فعلينا أن نركِّز انتباهنا على هذه المظاهر اللغوية، لسبب بسيط هو أن هذه المظاهر هي التي نفهمها بشكل معقول. بمعنى آخر، تكشف دراسة الخصائص الأساسية للغة شيئاً ما عن طبيعة البشر بطريقة سلبية: إنها ترسم، وبدقة عالية، حدود فهمنا لهذه الخواص العقلية التي تبدو مقتصرة على البشر والتي تدخل في صميم إنجازاتهم الثقافية، وإن كان بطريقة غامضة.

في البحث عن نقطة افتراق، يعود المرء بشكل طبيعي إلى فترة من تاريخ الفكر الغربي عندما كان ممكناً الاعتقاد بأن «التفكير بجعل الحرِّية مادة وغاية الفلسفة قد حرَّر الروح الإنسانية في علاقاتها كافَّة، و... أعاد توجيه العلم بأجزائه كافَّة بقوة أكبر من أية ثورة سابقة».[1] كلمة "الثورة" تحمل أبعاداً مختلفة في هذا الاقتباس، حيث يعلن شلنغ أن «الإنسان وُلد ليعمل وليس ليتأمَّل»؛ وعندما يكتب «لقد حان الوقت لإعلان حرِّية الروح لإنسانية أنبل، ولا حاجة إلى الصبر بعد الآن مع الندم الحزين على القيود القديمة»، نسمع أصداء الفكر التحرُّري والأفعال الثورية لنهاية القرن الثامن عشر. كتب شلنغ «بداية ونهاية كلِّ الفلسفة هي الحرِّية»، هذه الكلمات محمَّلة بالمعنى والإلحاح في زمن كان الناس يسعون فيه إلى التخلُّص من قيودهم، وإلى إنشاء تنظيمات اجتماعية أكثر إنسانية وديمقراطية. في مثل هذا الزمن قد يجد الفيلسوف نفسه مدفوعاً إلى البحث في طبيعة

وحدود الحرية البشرية، وربما إلى أن يخلص، مع شيلنغ، فيما يخصُّ الأنا البشرية، إلى أن «جوهرها هو الحرِّية»؛ وفيما يخصُّ الفلسفة، «أن أعلى كرامة تحقُّقها يكمن بالضبط في أنها ترتكز بأكملها على الحرِّية البشرية».

نحن نعيش، مرَّة أخرى، مثل هذا الزمن. يجتاح المدُّ الثوريُّ ما يُسمَّى بالعالم الثالث، موقظاً جموعاً هائلة من سباتها واعتيادها على السلطة التقليدية. هناك من يشعر بأن المجتمعات الصناعية جاهزة أيضاً للتغيير الثوري، وأنا لا أشير فقط إلى ممثِّلي اليسار الجديد.

خطر التغيير الثوريِّ يجلب القمع وردَّ الفعل. علاماته واضحة بأشكال مختلفة، في فرنسا، في الاتِّحاد السوفييتي، في الولايات المتَّحدة، وحتى في هذه المدينة حيث نلتقي. من الطبيعي، إذاً، أن ننظر في مشاكل الحرِّية بشكل تجريدي، وأن نعود باهتمام وانتباه جدِّيَّين إلى فكر مرحلة سابقة عندما كانت التنظيمات الاجتماعية القديمة عرضةً لتحليل نقدي وهجمات متكرِّرة. ستكون هذه العودة مناسبة وطبيعية، طالما أخذنا في الاعتبار مقولة شلنغ، أن الإنسان لم يولد فقط للتأمُّل بل أيضاً للعمل.

كتاب روسو بحث في اللامساواة (1775) هو أحد أبكر وأكثر أبحاث القرن الثامن عشر في الحرِّية والعبودية جدارةً بالملاحظة. وهو بطرق متعدِّدة كرَّاسة ثورية. يسعى روسو في الكتاب إلى «تبيان أصل وتطوُّر اللامساواة، وتأسيس وتعسُّف المجتمعات السياسية، آخذين بعين الاعتبار أن هذه الأمور يمكن الاستدلال عليها من طبيعة الإنسان باستخدام العقل وحده». كانت استنتاجاته صادمة لدرجة أن الحكَّام في لجنة جائزة أكاديمية ديجون، التي قُدِّم البحث إليها كجزء من مسابقة، رفضت الاستماع إلى البحث كاملاً[2]. شكَّك روسو بشرعية جميع التنظيمات الاجتماعية تقريباً، وكذلك بشرعية التحكُّم الفردي بالملكية والثروة. يوجد «اغتصاب للشرعية... مؤسَّس فقط على حقٍّ عارض ومتعسِّف... أُخذ بالقوَّة فقط،

ويمكن للقوَّة أخذه "ثانيةً" دون أن يملك "الأثرياء" حقَّ الاعتراض». حتى الملكية المكتسبة بالجهد الفردي ليست مدعومة "بحقوق أفضل". الاعتراض على هذه الأخيرة يأتي كما يلي: «ألا تعرف أن حشوداً من إخوتك ماتت أو عانت من الحاجة إلى ما تملكه أنت بوفْرة اليوم، وأنك في حاجة إلى موافقة الجنس البشري الكاملة والواضحة إن أردت تملُّك ما يزيد على حاجتك من الموارد العامة؟». إنه لمن المتناقض مع القوانين الطبيعية أن «ثلَّة من البشر تتمتَّع بالرفاهية فيما معظم الناس لا تملك حتى الضروريات».

يجادل روسو بأن المجتمع المدني ما هو إلا مؤامرة من قبل الأثرياء للحفاظ على ما سرقوه. بنفاق يطلب الأثرياء من جيرانهم أن «يسنُّوا تشريعات العدالة والسلم التي يجب على الجميع الانصياع لها، والتي لا تستثني أحداً، والتي تعوِّض بشكل ما تقلُّبات الحظِّ عن طريق إخضاع القوي والضعيف لواجبات تشاركية بالتساوي»، هذه القوانين التي، كما سيقول أناتول فرانس، تمنع بسلطانها وبشكل متساوٍ الثري والفقير من النوم تحت الجسر ليلاً. بمثل هذه الحجج، ضُلِّل الفقراء والضعفاء: «يركض الجميع إلى قيودهم مصدِّقين أنهم قد أمَّنوا حرِّيتهم...» حيث أن المجتمع والقوانين «أعطت قيوداً جديدة للضعفاء وسلطات جديدة للأقوياء، ودمَّرت الحرِّية الطبيعية بشكل دائم، وأرست إلى الأبد قانون الملكية واللامساواة، وحوَّلت اغتصاب الشرعية الخبيث إلى حقٍّ نهائي، ولمصلحة قلَّة من الطموحين أجبرت كامل الجنس البشري على العمل والخدمة والبؤس». تنحو الحكومات نحو التسلُّط الاعتباطي بشكل حتمي، وهو«فسادها وحدّها». هذه السلطات «بطبيعتها غير شرعية»، وعلى الثورات الجديدة أن؛

«تحلَّ الحكومات بشكل كامل أو أن تقرِّبها من مؤسَّستها

الشرعية... الانتفاضة التي تقضي على السلطان بخلعه تملك شرعية مماثلة للشرعية التي أتى بها هذا السلطان، سابقاً، وتحكَّم بواسطتها برعاياه وبمصالحهم. القوَّة وحدها أبقت حكمه، والقوَّة وحدها خلعته».

المثير للانتباه، فيما يخصُّنا الآن، هو السبيل الذي سلكه روسو في الوصول إلى هذه النتائج «عن طريق العقل وحده»، منطلقاً من أفكاره حول طبيعة الإنسان. هو يريد أن يرى الإنسان «كما شكَّلته الطبيعة». يجب أن نستمدَّ مبادئ الحقِّ الطبيعي وأسس الوجود الاجتماعي من طبيعة الإنسان.

«هذه الدراسة للإنسان الأصلي، لحاجاته الحقيقية، وللمبادئ التي تكمن خلف واجباته، هي أيضاً الطريقة الوحيدة التي يستطيع المرء فيها أن يستخدم أو يزيل الكمَّ الكبير من الصعوبات التي تعترضنا عندما نبحث في أصل اللامساواة الأخلاقية، والأسس الحقيقية للجسم السياسي، والحقوق المتبادلة لأعضائه، وآلاف الأسئلة المشابهة المهمَّة وإن كان من الصعب صياغتها بوضوح».

لتحديد طبيعة الإنسان، يقارن روسو بين البشر والحيوانات. الإنسان «ذكيٌّ وحرٌّ... الحيوان الوحيد المحبو بالقدرة على التفكير». الحيوانات «تفتقد للتفكير وللحرِّية».

«في كلِّ حيوان أرى آلة بارعة حبتها الطبيعة بحواس كي تحيا وتحافظ على ذاتها، إلى مدى محدَّد، من كلِّ ما ينحو إلى تدميرها أو تخريبها. أجد الأمر نفسه بالضبط في الآلة البشرية، مع الفارق بأن الطبيعة وحدها تقوم بكل العمل في الحيوانات، في حين أن الإنسان يساهم في هذا العمل لكونه فاعلاً حُرَّاً. الأول يختار أو يرفض بناءً على الغريزة وحدها أمَّا الأخير فبالفعل الحر، لذا فالحيوانات لا تستطيع أن تكسر القواعد المفروضة عليها حتى إن كان ذلك الكسر نافعاً لها، والإنسان يكسر القواعد غالباً برغبته...

ليس الفهم فقط ما يميِّز الإنسان عن الحيوان بل الفعل الحر. الطبيعة تحكم الحيوانات، والحيوانات تطيع. يشعر الإنسان بأوامر الطبيعة نفسها، ولكنه يدرك أنه حرٌّ في أن يعصي أو يطيع؛ وتظهر روحانية نفسه، قبل كلِّ شيء، في الوعي بهذه الحرِّية. تشرح الفيزياء بطريقة ما ميكانيزم الحواس وكيفية تشكُّل الأفكار؛ ولكن في قوَّة الإرادة، أو بالأحرى الاختيار، وفي الإحساس بهذه القوَّة توجد أفعال روحية فقط لا تفسِّرها قوانين الميكانيك».

إذاً، فجوهر الإنسان هو حرِّيته ووعيه بهذه الحرِّية. لذا يستطيع روسو القول إن «القضاة الذين يعلنون بجسارة أن ابن العبد وُلد عبداً، يقرِّرون بكلمات أخرى أن الإنسان لم يولد إنساناً»[3].

يبحث السياسيون والمثقَّفون السفسطائيون عن طرق لطمس حقيقة أن جوهر الإنسان حرِّيته: «إنهم يعزون للإنسان ميلاً طبيعياً للطاعة، دون أن يفكِّروا أن الأمر ذاته ينطبق على الحرِّية وكذلك على البراءة والفضيلة: يشعر الإنسان بقيمة هذه الأشياء طالما يستمتع بها بنفسه وينسى مذاقها حالما يفقدها». على العكس، يسأل روسو ببلاغة، «بما أن الحرِّية أنبل ملكات الإنسان، أليس من المسيء لطبيعة الإنسان أن يضع نفسه في منزلة الحيوانات المستعبدة لغريزتها، بل أليس في هذا إهانة لخالق الإنسان حين ننكر دون تحفُّظات أثمن عطاياه ونجبر أنفسنا على ارتكاب كلِّ الخطايا التي حرَّمها كي نرضي سيِّداً متوحِّشاً أو مجنوناً؟»، هذا السؤال الذي طرحه رافضو الخدمة العسكرية في أمريكا في السنوات الأخيرة، وكثر غيرهم ممَّن بدؤوا يتعافون من كوارث الحضارة الغربية في القرن العشرين، التي أكَّدت مقولة روسو التراجيدية:

«من هنا تأتي الحروب القومية والمعارك والجرائم والانتقام التي تهزُّ الطبيعة وتصدم العقل، وكلُّ هذه الافتراضات المسبقة

الفظيعة التي تجعل شرف إسالة الدم البشري من بين الفضائل. يتعلَّم أرقى الرجال أن واجبهم قتل إخوتهم البشر؛ مع الزمن يقوم الناس بارتكاب مجازر بالآلاف دون أن يعرفوا السبب؛ لقد ارتُكبت جرائم في يوم واحد من القتال وفظائع في حصار مدينة واحدة أكثر ممَّا ارتُكب على سطح الأرض منذ قرون».

يرى روسو البرهان على أن الصراع من أجل الحرِّية خصيصة إنسانية جوهرية، وعلى أن الشعور بقيمة الحرِّية يستمرُّ طالما كان المرء يستمتع بها، في «المعجزات التي يجترحها الناس الأحرار للحفاظ على حرِّيتهم في وجه القمع». من الصحيح أن أولئك الذين تخلَّوا عن حياة الإنسان الحرِّ

«لا يفعلون شيئاً إلا التباهي باستمرار السلم والسكينة التي يستمتعون بها في قيودهم... ولكن عندما أرى الآخرين يضحُّون بالملذَّات والسكينة والثروة والسلطة وبالحياة ذاتها للحفاظ على هذه القيمة وحدها التي يزدريها بشدَّة أولئك الذين فقدوها؛ عندما أرى أن الحيوانات وُلدتْ حُرَّة وأنها تكره الأسر لدرجة أنها تضرب رؤوسها بقضبان أقفاصها؛ عندما أرى جموعاً من الهمج العراة بشكل كامل يستنكفون عن المتع الحسِّية الأوروبية ويحتملون الجوع والنار والسيف والموت ليحافظوا فقط على استقلالهم، أشعر أنه لا ينبغي للعبيد أن ينظِّروا للحرِّية».

أفكار مشابهة عبَّر عنها كانط، بعد أربعين عاماً. هو لا يستطيع، بحسب ما قاله، أن يقبل بأن بعض الناس «ليسوا مستعدِّين للحرِّية»، على سبيل المثال، خدم صاحب أرض.

«إذا قبل المرء بهذا الافتراض، فالحرِّية لن تُنال أبداً؛ لأن المرء لن يستطيع الوصول إلى النضج اللائق بالحرِّية إن لم ينلها بدايةً؛ على المرء أن يكون حُرَّاً كي يتعلَّم كيف يستخدم قواه بشكل حرٍّ ونافع. بالتأكيد ستكون الخطوات الأولى قاسية وستؤدِّي إلى

أوضاع أكثر ألماً وخطورة ممَّا كان الحال عليه تحت سيطرة سلطة خارجية، بل وتحت حمايتها. ولكن، يكتسب المرء الفكر فقط من خلال تجاربه الخاصَّة، وعلى المرء أن يكون حُرَّاً كي يختبر هذه التجارب... القبول بالمبدأ القائل بأن الحرِّية عديمة الجدوى لمن هم تحت سلطة المرء وأنه يملك الحقَّ في رفضه إعطائها لهم إلى الأبد، هو تعدٍّ على حقوق الله نفسه، الذي خلق الإنسان حُرَّاً»[4].

هذه الملاحظة مثيرة للاهتمام بشكل خاص بسبب من سياقها. كان كانط يدافع عن الثورة الفرنسية، في فترة الإرهاب، في وجه من ادَّعوا أن الجماهير غير جاهزة لنعمة الحرِّية. لملاحظات كانط أهمِّية معاصرة. لا يوجد أي شخص عاقل يدافع عن العنف والإرهاب. بالأخص، إرهاب دولة ما بعد الثورة، التي وقعت بأيدي مجموعة شرسة من المستبدِّين، ووصلت إلى مستويات غير معقولة من الهمجية أكثر من مرَّة. ولكن أي إنسان ذي فكر أو إنسانية لن يدين بسرعة كبيرة العنف الذي غالباً ما يحدث عندما تتمرَّد الجماهير المقموعة لفترات طويلة ضدَّ مضطهديهم، أو عندما يخطون خطواتهم الأولى نحو حرِّيتهم ونحو إعادة البناء الاجتماعي.

دعوني أَعُد الآن إلى حجَّة روسو ضدَّ السلطة المؤسَّسة، سواء كانت سياسية أم مالية. جدير بالملاحظة أن حجَّته، وصولاً إلى هذه النقطة، تتَّبع نموذجاً ديكارتياً مألوفاً. يتميَّز الإنسان بكونه خارج حدود التفسير الفيزيائي؛ الحيوانات، من جهة أخرى، مجرَّد آلة بارعة، تُطيع القانون الطبيعي. حرِّية الإنسان ووعيه بهذه الحرِّية تميِّزه عن الحيوان-الآلة. مبادئ التفسير الميكانيكي غير قادرة على شرح الميزات البشرية، بالرغم من أنها تشرح الإحساسات وحتى تركيب الأفكار، والتي «يختلف الإنسان عن الحيوان فيها بالدرجة فقط».

بالنسبة إلى ديكارت وخلفائه، مثل كورديموي، الإشارة الوحيدة

الأكيدة على أن كائناً حياً آخر يملك عقلاً وبالتالي يقع خارج حدود التفسير الميكانيكي، هو استخدام اللغة بالأسلوب العادي الخلاق البشري، وغير الخاضع لمثيرات محدَّدة، والجديد والمبدع، والملائم للأوضاع، والمتماسك، والذي يولِّد في أذهاننا أفكاراً جديدة.[5] بالنسبة إلى الديكارتيين، من الواضح لكلِّ إنسان عن طريق الاستبطان أنه يملك عقلاً، أي عنصر جوهره التفكير؛ استخدامه الخلّاق للغة يعكس حُرية التفكير والتعقُّل هذه. عندما نجد دليلاً على أن كائناً حياً آخر يستخدم اللغة بهذا الأسلوب الحرِّ والخلَّاق أيضاً، سنعزو له عقلاً مشابها لعقلنا. بناءً على فرضيات مشابهة تتعلَّق بحدود التفسير الميكانيكي ذاته، وعدم قدرة هذا التفسير على شرح حرِّية الإنسان ووعيه بهذه الحرِّية، انتقد روسو المؤسَّسات السلطوية، والتي تنكر على الإنسان خاصيته الجوهرية في الحرِّية، بدرجات مختلفة.

لو جمعنا بين هذه الاقتراحات، لربَّما طوَّرنا علاقة مثيرة للاهتمام بين اللغة والحرِّية. الخواص الجوهرية للغة وطريقة استخدامها تزوِّدنا بالمعيار الرئيس للحكم على امتلاك كائن حيٍّ آخر عقلاً بشرياً وقدرة بشرية على التفكير الحرِّ والتعبير عن النفس، وعلى الحاجة البشرية الجوهرية ليكون حُرّاً من القيود الخارجية للسلطات القامعة. أكثر من ذلك، ربَّما نحاول التقدُّم من الدراسة المفصَّلة للغة واستخدامها إلى فهم أعمق وأكثر تحديداً للعقل البشريِّ. باتباع هذا النموذج، ربَّما نستطيع دراسة جوانب أخرى من الطبيعة البشرية، والتي يجب، كما لاحظ روسو، فهمها بطريقة صحيحة إن أردنا أن نطوِّر، نظرياً، أسس تنظيم اجتماعي عقلاني.

سوف أعود إلى هذه المشكلة، ولكن أوَّلاً أريد أن أتابع فكر روسو في هذه المسألة. يبتعد روسو عن التراث الديكارتي في عدَّة جوانب. هو يحدِّد «الميزة الأساسية للجنس البشري» بأنها «ملكة الوصول للكمال

الذاتي»، والتي «بمساعدة الظروف، تُطوِّر تباعاً بقية الملكات، وتوجد فينا كنوع بشري عامَّة كما توجد في كلِّ فرد». في حدود معرفتي، لم يناقش الديكارتيون ملكة الوصول للكمال الذاتي وللنوع البشري عبر الانتقال الثقافي بأية مفاهيم مشابهة. ولكني أعتقد أن ملاحظات روسو يمكن تأويلها على أنها تطوير للتراث الديكارتي في اتجاه جديد، وليس كرفض لهذا التراث. لا يوجد تناقض في فكرة أن الخواص المحدودة للعقل تشكِّل القاعدة لطبيعة بشرية تطوَّرت تاريخياً ضمن حدود هذه الخواص؛ أو أن خواص العقل هذه تزوِّدنا بإمكانية الوصول للكمال للذاتي؛ أو، بتزويدها بالوعي بالحرية، تعطي هذه الخواص الجوهرية للطبيعة البشرية الإنسان الفرصة كي يخلق شروطاً اجتماعية وأشكالاً اجتماعية تضاعف فرص الحرِّية والتنوُّع والاكتفاء الذاتي الفردي إلى أقصى مدى. إذا استخدمنا تشبيهاً حسابياً لقلنا إن الأعداد الصحيحة لا تفشل في تكوين مجموعة لانهائية، فقط لأنها لا تغطِّي الأعداد الحقيقية. بشكل مشابه، لا ننكر مقدرة الإنسان على "الكمال-الذاتي" اللانهائية بالقول إن هناك خواص ملازمة للعقل تحكم تطوُّره. أودُّ أن أجادل بأن العكس هو الصحيح، وأنه بدون نظام من الحدود الأساسية لا يوجد أفعال خلَّاقة؛ وبالأخص، بدون خواص ملازمة ومحدِّدة للعقل، سيكون هناك فقط «تشكيل للسلوك» وليس أفعالاً خلَّاقة للكمال الذاتي. أكثر من ذلك، يُعيدنا اهتمام روسو بالطابع التطوُّري للكمال الذاتي، من مكان مختلف، إلى الاهتمام بالطبيعة البشرية، التي ستبدو كشرط لمثل هذا التطور للمجتمع والثقافة، حيث يرى روسو كمال الجنس البشري في تجاوز أي أشكال بدائية.

يرى روسو أنه «بالرغم من أن ملكة الكلام طبيعية للبشر، الكلام نفسه ليس طبيعياً فيهم». مرَّة أخرى، لا أرى أي تناقض بين هذه الملاحظة وبين وجهة النظر الديكارتية التقليدية القائلة بأن المقدرات الفطرية «تتَّصف

بالقابلية»، أي أنها ملكات تجعلنا ننتج أفكاراً (بالأخص، أفكاراً فطرية) بطريقة خاصَّة تحت ظروف معطاة من المثيرات الخارجية، ولكن أيضاً تزوِّدنا بالقدرة على التفكير دون هذه العوامل الخارجية. اللغة أيضاً، إذاً، طبيعية للإنسان فقط بطريقة محدَّدة. هذه مساهمة مهمَّة وأساسية، كما أرى، للغويين العقلانيين تمَّ تجاهلها، إلى درجة كبيرة، تحت تأثير علم النفس التجريبي منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم[6].

يناقش روسو أصل اللغة مطوَّلاً إلى حدٍّ ما، بالرغم من إقراره أنه لم يستطع أن يتوصَّل إلى حلِّ المشكلة بطريقة مُرضية:

> «إذا احتاج البشر إلى الكلام ليتعلَّموا التفكير، فقد احتاجوا بشكل أكبر إلى معرفة كيف يفكِّرون لاكتشاف فنِّ الكلام... لذا فالمرء يجد صعوبة في وضع تخمينات معقولة حول فنِّ تواصل الأفكار هذا وتأسيس تفاهم بين العقول؛ هذا الفن الجليل الذي نأى كثيراً عن أصوله...».

لقد رأى أن «الأفكار العامَّة تستطيع أن تأتي إلى العقل فقط عن طريق الكلمات، والفهم يلتقطها فقط عن طريق الجمل»- هذا الواقع يمنع الحيوانات، المفتقرة للفكر، من تشكيل الأفكار أو من الوصول إلى «الكمال الذي يعتمد عليهم». حيث لا تستطيع الحيوانات أن تفهم الأساليب التي بواسطتها «يوسِّع نحويونا الجدد أفكارهم ويعمِّمون كلماتهم»، أو أن يطوِّروا الأساليب «للتعبير عن كلِّ أفكار الإنسان»: «الأرقام، الكلمات المجرَّدة، الأفعال الناقصة، وكلِّ أزمان الأفعال، أحرف الجر، القواعد، ربط الجمل، التفكير، وكلِّ تركيب منطق الخطاب». يتصوَّر روسو ما قد تكون عليه المراحل المتقدِّمة من تطوُّر جنسنا «عندما تتعدَّد وتنتشر أفكار البشر، وعندما تؤسِّس اتصالات أقرب بينهم، وعندما يستخدمون إشارات أكثر ولغة أوسع». ولكن كان عليه أن يترك جانباً «المشكلة المعقَّدة الآتية:

أيُّهما كان أكثر ضرورة، المجتمع المؤسَّس مسبقاً لتشكيل اللغة، أم اختراع اللغة السابق لتأسيس المجتمع؟».

يقطع الديكارتي العقدة المستعصية بالقول بوجود مزايا خاصَّة للجنس البشري، مادة ثانية تشرِّع ما قد نسمِّيه "المبدأ الخلَّاق" إلى جانب "المبدأ الميكانيكي" الذي يحكم بشكل كامل سلوك الحيوانات. لم يكن الديكارتيون في حاجة إلى شرح أصل اللغة في سياق التطور التاريخي. على العكس من ذلك، طبيعة الإنسان مميَّزة كيفياً: لا يوجد جسر من الجسم إلى العقل. ربَّما نُعيد تأويل هذه الأفكار بمصطلحات معاصرة بالقول إن تحوُّلاً وراثياً مفاجئاً ودرامياً قد أدَّى إلى خواص الذكاء التي، بحسب ما نعرف، تقتصر على الإنسان، حيث اللغة بالمفهوم البشري أكثر هذه الخواص تميُّزاً[7]. إن كان هذا صحيحاً، على الأقل كمقاربة أوَّلية للوقائع، قد تكون دراسة اللغة الإسفين المخترِق، أو ربَّما النموذج، لبحث في الطبيعة البشرية قد يزوِّدنا بأرضية لنظرية أوسع في هذه الطبيعة.

قبل أن نصل إلى نتائج هذه الملاحظات التاريخية، سأنتقل، كما فعلت في كتابات أخرى[8]، إلى فيلهلم فون همبولت، أحد أكثر المفكِّرين إثارة للفضول والتفكير في هذه الفترة. كان همبولت، من جهة، أحد أعمق المنظِّرين للسانيات العامَّة، ومن جهة أخرى، مناصراً مبكِّراً وحازماً للقيم التحرُّرية. الفكرة الرئيسة في فلسفته هي التربية[9]، التي، بحسب ج. دبليو. بورو، «قصد بها التطوُّر الأكمل والأغنى والأكثر انسجاماً لإمكانيات الفرد والمجتمع والجنس البشري»[10]. ربَّما تخدمنا أفكاره الشخصية كحالة نموذجية. بالرغم من أنه، بحسب معلوماتي، لم يربط صراحةً بين عمله اللغوي وفكره الاجتماعي التحرُّري، إلا أن هناك بوضوح شديد أرضية مشتركة تطوِّر كلا العملين منها، وهي مفهوم مُلهم للطبيعة البشرية. يصدِّر جون ستيوارت مِل كتيِّبه في الحرِّية بصياغة همبولت «للمبدأ الموجّه»

لفكره: «الأهمِّية الجوهرية والفائقة للتطوُّر البشري بتنوُّعه الأكثر ثراءً».
يختم همبولت انتقاده للدولة السلطوية بالقول: «لقد شعرت بنفسي على الدوام مفتوناً بالاحترام العميق للكرامة الموروثة للطبيعة البشرية، وللحرِّية، التي وحدها تليق بهذه الكرامة». بشكل مختصر، مفهومه للطبيعة البشرية هو:

> **«الغاية الحقيقة للإنسان، أو ما هو مكتوب عن طريق التعاليم الأبدية والثابتة للعقل، وليس ما تقترحه الرغبات الغامضة والمؤقَّتة، هو التطوير الأسمى والأكثر انسجاماً لقواه إلى كلٍّ كامل ومتناغم. الحرِّية هي الشرط الأوَّل الذي لا يُستغنى عنه والتي يفترضها مثل هذا التطوُّر؛ ولكن هناك بالإضافة إلى الحرِّية، ومرتبط بها بشكل حميمي، شروط أخرى جوهرية متعدِّدة»[11].**

مثل روسو كانط، رأى همبولت أن:

> **«لا شيء يحضُّ على نضوج الحرِّية كالحرّية ذاتها. هذه الحقيقة، ربَّما، لن يعترف بها أولئك الذين يستخدمون عدم النضوج هذا كعذر لاستمرار الاضطهاد. ولكنها تبدو لي نابعة بشكل لا ريب فيه من طبيعة الإنسان نفسها. لا يمكن أن نجهل كيف نتصرَّف بحرِّية إلا بسبب نقص القوى الأخلاقية والعقلية؛ السموُّ بهذه القوى هو السبيل الوحيد لمعالجة هذا النقص؛ ولكن هذا يفترض تدريب هذه القوى، وهذا التدريب يفترض الحرِّية التي توقظ الفعالية العفوية. لا يمكن أن نسمِّي تخفيف القيود التي لا يشعر بها المقيَّد وهباً للحرِّية. ولكن لا يوجد إنسان على سطح الأرض - مهما تجاهلته الطبيعة، أو مهما حطَّته الظروف - إلا وكانت تلك الحقيقة صحيحة بالنسبة إلى القيود التي تكبِّله كافَّة. فلنرفعها واحدة واحدة، حيث يستيقظ الشعور بالحرِّية في قلب الإنسان، وسوف نسرِّع التقدُّم مع كلِّ خطوة».**

أولئك الذين لا يدركون هذا «من المنصف اتهامهم بعدم فهم الطبيعة البشرية، والرغبة في تحويل الإنسان إلى آلة».

الإنسان في جوهره خلّاق بحّاثة يسعى إلى الكمال: «الإبداع والبحث: هذه هي المراكز التي تدور حولها كلُّ أفعال الإنسان بشكل مباشر تقريباً». ولكن حرِّية التفكير والتنوير ليست للنخبة فقط. مرَّةً أخرى نسمع صدى صوت روسو، حين يقول همبولت: «هناك ما يحطُّ من الطبيعة البشرية في رفض حصول أيِّ إنسان على الحقِّ في أن يكون إنساناً». هو متفائل بنتائج «نشر المعرفة العلمية عن طريق الحرِّية والتنوير». ولكن، «كلُّ الثقافة الأخلاقية تنبع بشكل آنيٍّ وحصريٍّ من الحياة الداخلية للروح، ويمكن تنشيطها فقط عن طريق الطبيعة البشرية، ولا يمكن توليدها أبداً عن طريق وسائل خارجية أو صنعية». «ثمار الفهم، كما هو الحال مع أيِّ من ملكات الإنسان الأخرى، يحصدها الإنسان عموماً من خلال نشاطه الخاص، وأصالته الخاصة، أو طريقه الخاص في استخدام اكتشافات الآخرين...» التعليم، إذاً، يجب أن يزوِّدنا بفرص لتحقيق الذات؛ في أحسن الأحوال يستطيع أن يخلق بيئة غنية ومحفِّزة للفرد كي يستكشف، على طريقته الخاصة. حتى اللغة، بالمعنى الدقيق، لا يتمُّ تعليمها، ولكن فقط «إيقاظها في الذهن: لا نستطيع إلا تزويد المرء بالطريق التي سيطوِّرها بنفسه». أعتقد أن همبولت سيوافق على معظم أفكار ديوي في التعليم. وربَّما أيضاً سيُبدي إعجابه بالتطوُّرات الثورية الحالية على هذه الأفكار، كما نجدها مثلاً عند الكاثوليك الراديكاليين في أمريكا اللاتينية المعنيين "بإيقاظ الضمير"، مشيرين إلى «تحوُّل الطبقات الدنيا المضطهَدة المغيَّبة إلى جموع ناقدة وواعية بمصيرها»[12] كما هو الأمر مع ثوَّار العالم الثالث في أمكنة أخرى. سيقبل، أنا متأكِّد، انتقادهم للمدارس التي:

«تشغل نفسها بشكل أكبر بنقل المعرفة ممَّا بخلق، من بين

أمور أخرى، الروح الناقدة. من وجهة نظر اجتماعية، يسعى النظام التعليمي إلى الحفاظ على البنى الاجتماعية والاقتصادية بدلاً من تغييرها»[13].

ولكن اهتمام همبولت بالعفوية يتجاوز كثيراً النظام التعليمي بالمعنى الضيق. إنه يطرح أيضاً أسئلة حول العمل والاستغلال. الاقتباس السابق حول ثمار الفهم والفعل العفوي تتبعه الملاحظات التالية:

«لا يعتبر الإنسان شيئاً ملكه بقدر عمله؛ وربَّما بمعنى أصح العامل الذي يعتني بالحديقة هو مالكها، أكثر من المتبطِّل الذي يستمتع بثمارها... من وجهة النظر هذه،[14] يبدو أن كلَّ المزارعين والحرفيين سيصبحون فنَّانين؛ أي أناساً يعشقون عملهم لذاته، ويعملون على تحسينه بعبقريتهم ومواهبهم المبدعة، وبذلك يُثمر ذكاؤهم، وترتقي شخصياتهم، وتقوى وتتهذَّب متعهم. وهكذا ستصبح البشرية نبيلةً بفضل هذه الأمور نفسها التي هي الآن، بالرغم من جمالها في ذاتها، تشوِّهها... ولكن، مع ذلك، فالحرِّية بلا شك هي الشرط الذي لا يمكن الاستغناء عنه، والتي بدونها لن يفلح السعي إلى الوصول إلى الأمور الأكثر توافقاً مع الطبيعة البشرية، ولن يؤدِّي إلى النتائج المرجوَّة. كلُّ ما لا يأتي من الاختيار الحرِّ للإنسان، أو كلُّ ما هو فقط ناتج عن التوجيه والأوامر، لا يدخل في كينونته فعلاً، بل يبقى غريباً عن طبيعته الحقَّة؛ فهو لا يفعل تلك الأمور بطاقاته الإنسانية الحقيقية، بل فقط بدقَّة ميكانيكية».

عندما يتصرَّف الإنسان بطريقة ميكانيكية فقط، منفعلاً بمتطلَّبات أو توجيهات خارجية بدلاً من أن توجِّهه اهتماماته وطاقاته وعنفوانه الشخصي، «فنحن نحترم الفعل، ولكن ليس الفاعل»[15].

منطلقاً من هذه الأفكار قدَّم همبولت تصوُّره لدور الدولة، التي تميل إلى «جعل الإنسان أداةً لتحقيق أهدافها العشوائية، وتتجاهل تطلُّعاته

الفردية». تعاليمه كلاسيكية ليبرالية، تعارض بقوّة أي تدخُّل للدولة في الحياة الشخصية والاجتماعية إلا بالحدِّ الأدنى.

لم يفكِّر همبولت، وهو يكتب أطروحاته نحو العام 1790، بالأشكال التي ستتَّخذها الرأسمالية الصناعية لاحقاً. لذا لم يكن متنبِّهاً لأخطار السلطة الخاصة.

«ولكن عندما نتفكَّر (ما زلنا نميِّز بين النظرية والممارسة) بأن تأثير السلطة الخاصة عرضة للانحلال والزوال، بسبب المنافسة وتبذير الثروة، وحتى الموت؛ ونرى بوضوح أن أياً من هذه النوائب لا تصيب الدولة؛ سنبقى حاملين للمبدأ القائل بأن الأخيرة لا يجوز أن تتدخَّل في أي أمر لا يتعلَّق حصرياً بالأمن».

همبولت يتكلَّم هنا عن المساواة الجوهرية في ظروف المواطنين الأفراد، وبالطبع لم يكن لديه أدنى فكرة عن إعادة تأويل مفهوم "المواطن الفرد" في زمن رأسمالية الشركات. لم يتنبَّأ بأن «الديمقراطية وشعارها المساواة بين كلِّ الناس أمام القانون والليبرالية مع شعارها في حقِّ الإنسان في التحكُّم بذاته سيتحطَّم كلاهما على صخرة واقع الاقتصاد الرأسمالي».[16] لم يرَ أنه في اقتصاد رأسمالي لصوصي، سيكون تدخُّل الدولة ضرورة مطلقة للحفاظ على الوجود الإنساني ولمنع تدمير البيئة الفيزيائية، وأنا متفائل هنا. كما أشار كارل بوانتي، مثلاً، إلى أن السوق القائم على التصحيح الذاتي «لا يستطيع أن يوجد لفترة طويلة من الزمن دون أن يقضي على المادة الطبيعية والبشرية في المجتمع؛ فهي ستدمِّر الإنسان فيزيائياً وتحيل محيطه إلى هباء»[17]. لم يتنبَّأ همبولت بنتائج تسليع العمل، والتسليع يعني، بكلمات بولاني، أن «الأمر لا يعود للسلعة لتقرير ما إذا كانت يجب أن تُعرض للبيع، وكيف ستُستخدم، ومن يغيِّر سعرها، وبأية طريقة ستُستهلك أو تُعدم». ولكن السلعة، في حالتنا،

حياة بشرية، والحماية المجتمعية هي الضرورة الأدنى للحدِّ من الآثار المدمِّرة واللاعقلانية للسوق الحرَّة. ولم يفهم أيضاً أن علاقات الاقتصاد الرأسمالي ستؤبِّد نوعاً من الرق، كان سيمون لينغويت في فترة مبكِّرة جدَّاً، عام 1767، قد رآها أسوأ من العبودية.

> «استحالة العيش بأية وسائل أخرى هي ما يجبر عمَّال مزارعنا على زرع الثمار التي لن يأكلوا منها، وبنّائينا على تعمير مساكن لن يعيشوا فيها. إنها الحاجة التي تدفعهم إلى الذهاب إلى هذه الأسواق في انتظار السادة الذين سيشترونها. إنها الحاجة التي تجبرهم على الركوع للرجل الغني ليقبل بأن يجعلوه أغنى... ما المكسب المؤثِّر الذي حصل عليه من خلال تجريم العبودية؟ إنه حر، كما تقول. آه! هذا من سوء حظِّه. العبد كان ثميناً عند سيِّده بسبب المال الذي دفعه لشرائه، أمَّا الحرفي فلا يكلِّف المتبطِّل الذي يوظِّفه شيئاً على الإطلاق...هؤلاء الناس، يُقال، لا سيِّدَ لهم، ولكنَّ هناك سيِّداً واحداً يستعبدهم، وهو الأسوأ، والأكثر غطرسةً من بين كل السادة، إنها الحاجة. هذا ما يجعلهم تحت رحمة أشدِّ أشكال التبعية»[18].

إن كان هناك ما يحطُّ من الطبيعة البشرية في فكرة الرق، فعلينا انتظار شكل جديد من التحرير، «المرحلة الثالثة والأخيرة من التحرُّر في التاريخ» حسب فورير، والتي ستحوِّل البروليتاريا إلى أناس أحرار عن طريق إنهاء تسليع العمل وعبودية الأجور وجعل المؤسَّسات المالية والصناعية والتجارية تحت حكم ديمقراطي[19].

ربَّما كان همبولت سيقبل بهذه النتائج. فقد رأى أن تدخُّل الدولة في الحياة الاجتماعية مشروع «إذا كانت الحرِّية ستدمِّر الظروف التي تعتمد عليها الحرِّية بل والوجود ذاته» وتحديداً الظروف التي تنشأ من اقتصاد رأسمالي منفلت العقال. على أية حال، يشكِّل انتقاده للبيروقراطية والدولة

الاستبدادية تحذيراً بليغاً لبعض أسوأ أوجه التاريخ المعاصر، وأساسات نقده صالحة للتطبيق على مروحة واسعة من المؤسَّسات القمعية أكثر ممَّا كان يتخيَّل.

بالرغم من تبنِّيه مذهب الليبرالية الكلاسيكية، لم يكن همبولت داعية لفردية بدائية على طريقة روسو. يمجِّد روسو الهمجي «الذي يعيش بذاته»؛ ولا يقدِّر «الإنسان الاجتماعي الذي يعيش دائماً خارج ذاته، الذي يعرف كيف يحيا فقط بناءً على آراء الآخرين... والذي من أحكامهم فقط... يعطي إحساساً لوجوده»[20]. رؤية همبولت مختلفة تماماً:

> «يمكن اختصار مغزى كلِّ الأفكار والحجج المعروضة في هذا المقال بما يلي، بينما تحطِّم القيود في المجتمع البشري كافَّة، ستسعى إلى إيجاد روابط جديدة قدر الإمكان في المجتمع. بالضبط كالإنسان المقيَّد، لا يستطيع الإنسان المعزول أن يتطوَّر».

هكذا كان يأمل بالوصول إلى مجتمع قائم على التعاون الحر دون إكراه الدولة أو المؤسَّسات السلطوية، حيث يستطيع الناس الأحرار أن يبدعوا ويبحثوا، ويبلغوا التطوُّر الأكمل لقواهم. سابقاً زمنه بمراحل، قدَّم تصوُّراً فوضوياً مناسباً، ربَّما، للمرحلة القادمة من المجتمع الصناعي. ربَّما يمكننا أن نأمل أن تجتمع هذه الأفكار كلُّها في صيغة من الاشتراكية التحرُّرية، هذا الشكل من الحياة الاجتماعية الذي لا يكاد يوجد اليوم بالرغم من إدراك بعض عناصره: في ضمان الحقوق الفردية التي وصلت إلى أعلى أشكالها - بالرغم من عيوبها التراجيدية - في الديمقراطيات الغربية؛ في الكيبوتزات الإسرائيلية[21]؛ في تجارب المجالس العمَّالية في يوغسلافيا؛ في محاولات إيقاظ الوعي الشعبي وخلق مشاركة جديدة في الحراك الاجتماعي الذي يشكِّل عنصراً جوهرياً في ثورات العالم الثالث، التي ترزح تحت هيمنة أنظمة تسلُّطية عنيفة.

مفهوم مماثل للطبيعة البشرية يطرحه عمل همبولت اللغوي. اللغة عملية إبداع حر؛ قوانينها ومبادئها ثابتة، ولكن الوسيلة التي تُستعمل المبادئ بها لإنتاج اللغة حرَّة ومتغيِّرة بشكل لانهائي. حتى استعمال وتأويل الكلمات يحتوي على خلق حر. الاستعمال العادي للغة واكتساب اللغة يعتمد على ما أطلق عليه همبولت اسم الشكل الثابت للغة، وهو نظام من العمليات التوليدية مزروعة في طبيعة العقل البشري والتي تحدُّ ولكن لا تحدِّد الإبداع الحرَّ للذكاء العادي، أو على مستوى أعلى وأكثر أصالة، للكاتب أو للمفكر. همبولت، من جهة، أفلاطونيٌّ يصرُّ على أن التعليم نوع من التذكُّر، حيث أن العقل عندما يُثار بالتجربة، يعود إلى مصادره الداخلية ويتبع طريقاً مرسوماً سلفاً؛ وهو أيضاً رومانسيٌّ يطرب للاختلافات الثقافية، وللاحتمالات اللانهائية لمساهمات الروح الخلاقة المبدعة. لا يوجد تناقض في هذا، كما لا يوجد تناقض في إصرار نظريات علم الجمال على أن إبداع الأعمال الفنِّية يتبع لمبادئ وقواعد. الاستعمال العاديُّ والخلَّاق للغة، والذي اعتمده العقلانيون الديكارتيون كأهمِّ وسيلة للتأكُّد من وجود عقول أخرى، يفترض نظاماً من القواعد والمبادئ التوليدية، الذي حاول النحويون العقلانيون الوصول إليه وشرحه، مع بعض النجاحات.

العديد من النقَّاد الجدد الذين وجدوا نوعاً من التناقض في القول بأن الإبداع الحَّر يحدث - يفترض، في الواقع - نظاماً من الحدود والمبادئ الحاكمة مخطئون تماماً؛ إلا إذا كانوا، بالطبع، يتكلَّمون عن المعنى الفضفاض والمجازي "للتناقض" كما عند شلنغ، الذي كتب «دون التناقض بين الحرِّية والضرورة، ليست الفلسفة فقط، بل كل طموح نبيل للروح، ستسقط في هذا الموت المميَّز للعلوم التي لا تحوي هذا التناقض». دون هذا التوتُّر بين الحرِّية والضرورة، بين القانون والاختيار، لن يوجد أي إبداع، أي تواصل، وأية أفعال لها معنى على الإطلاق.

لقد بحثت في هذه الأفكار التقليدية مطوَّلاً بعض الشيء، ليس بسبب اهتمامات تاريخية، بل لأنني أعتقد أنها ثمينة وصحيحة في العمق، ولأنها تقدِّم درباً نستطيع اتباعه وينفعنا. يجب أن يكون الفعل الاجتماعي مصحوباً برؤية للمجتمع القادم، وبحكم واضح على قيم هذا المجتمع. يجب أن نستقي هذه القيم من مفهوم ما لطبيعة الإنسان، وفي إمكان المرء أن يبحث عن أسس تجريبية لهذه الطبيعة كما تظهر في سلوكه وفي إبداعاته المادية والفكرية والاجتماعية. لقد بلغنا، ربَّما، مرحلة في التاريخ حيث من الممكن جدِّياً أن نفكِّر في مجتمع نستبدل فيه الروابط الاجتماعية المشكَّلة بحرِّية بقيود المؤسَّسات التسلُّطية، بالمعنى الذي أعطاه همبولت كما رأينا لهذه الروابط، وفي الأفكار التي تطوَّرت بشكل أكمل في تقاليد الاشتراكية التحرُّرية في السنوات التي تلت.

خلقت الرأسمالية اللصوصية نظاماً صناعياً معقَّداً وتكنولوجيا متقدِّمة؛ كما سمحت بمقدار معقول من الممارسات الديمقراطية وتبنَّت قيماً ليبرالية معيَّنة، ولكن ضمن حدود يجب التخلِّي عنها وتغييرها الآن. هي ليست بنظام مناسب لأواسط القرن العشرين. وهي ليست قادرة على إشباع حاجات الإنسان التي لا يمكن التعبير عنها إلا بمصطلحات جمعية، ومفهومها عن الإنسان التنافسي الذي يسعى فقط إلى مضاعفة ثروته وسلطته، والذي يُخضع نفسه إلى علاقات السوق، إلى الاستغلال والسلطات الخارجية، هو لا إنساني وغير مقبول إلى أبعد الحدود. الدولة التسلُّطية ليست بديلاً مقبولاً؛ ولا تستطيع الدولة الرأسمالية العسكرية التي تنشأ في الولايات المتحدة أو دولة الرفاه المركزية البيروقراطية أن تكون هدفاً للوجود الإنساني. التبرير الوحيد للمؤسَّسات القمعية هو العجز المادي والثقافي. ولكن مثل هذه المؤسَّسات، في مراحل معينة من التاريخ، تؤبِّد وتنتج مثل هذا العجز، بل وتهدِّد حتى البقاء البشري.

يستطيع العلم والتكنولوجيا الحديثان أن يحرِّرا الإنسان من ضرورة العمل التخصُّصي الممل. من حيث المبدأ، يستطيعان أن يزوِّدانا بأساسات تنظيم اجتماعي عقلاني مبنيٍّ على التفاعل الحرِّ وعلى الحكم الديمقراطي، إن امتلكنا الإرادة للوصول إليه.

رؤيا التنظيم الاجتماعي المستقبلي تُبنى بدورها على مفهوم الطبيعة البشرية. إن كان الإنسان فعلاً قابلاً للتشكيل بشكل لانهائي، وكائناً مطواعاً بشكل كامل، دون أية بنية فطرية في العقل ودون أي حاجة جوهرية ملازمة لمزايا ثقافية واجتماعية، لكان موضوعاً مناسباً "لتشكيل السلوك" من قبل الدول التسلُّطية، ومدراء الشركات، والتكنوقراط، واللجان المركزية. سيأمل أولئك الذين يتمتَّعون ببعض الثقة بالجنس البشري أن الأمر ليس كذلك وسيحاولون تحديد المزايا البشرية الرئيسة التي تزوِّدنا بإطار للتطوُّر الفكري، ونموٍّ الوعي الأخلاقي، والإنجازات الثقافية، والمشاركة في المجتمع الحر. بشكل مشابه جزئياً، تتحدَّث التقاليد الكلاسيكية عن العبقرية الفنِّية التي تعمل من داخل، وتتحدَّى بشكل ما إطار القوانين. هنا نلمس أموراً محدودة الفهم. يبدو لي أننا يجب أن نبتعد، بشكل حادٍّ وجذري، عن معظم العلوم السلوكية والاجتماعية الحديثة، إذا أردنا أن نفهم هذه الأمور بشكل أعمق[22].

هنا أيضاً، أعتقد أن التقاليد التي استعرضتها تقدِّم لنا بعض الفائدة. كما قد لاحظنا، أولئك الذين كانوا مهتمِّين بتميُّز وإمكانيات الإنسان انتهوا إلى البحث في ميزات اللغة. أعتقد أن دراسة اللغة في استطاعتها تزويدنا بومضات لفهم السلوك المحكوم بالقواعد وإمكانيات الأفعال الحرَّة والخلَّاقة ضمن منظومة القواعد التي، جزئياً على الأقل، تعكس خواص التنظيم العقلي البشري. يبدو لي من العادل القول إن بعض جوانب دراسة اللغة المعاصرة تشكِّل عودة لمفهوم همبولت لشكل اللغة: نظام

من العمليات التوليدية مزروع في الخواص الفطرية للعقل ولكنه يسمح، بحسب كلمات همبولت، باستعمال لا محدود معتمداً على وسائل محدودة. لا يمكن وصف اللغة بأنها نظام من السلوكيات المحدَّدة. بدلاً من ذلك، لفهم استخدام اللغة، علينا أن نكتشف الشكل المجرَّد الهمبولتي للغة، أي القواعد التوليدية، بالمصطلحات الحديثة. أن تتعلَّم اللغة يعني أن يشكِّل المرء بنفسه هذا النظام المجرَّد، بشكل غير واعٍ بالطبع. يستطيع عالم اللغات وعالم النفس دراسة استعمال واكتساب اللغة فقط بقدرتهما على الوصول إلى خواص هذا النظام الذي أتقنه من يعرف اللغة. أكثر من ذلك، يبدو لي أننا نستطيع الدفاع عن المقولة التجريبية القائلة بأنه يمكن اكتساب هذا النظام، تحت شروط معطاة من الوقت والقابلية، فقط عن طريق عقل ذي خواص محدَّدة والتي نستطيع الآن، بشكل أوَّليٍّ، وصفها ببعض التفصيل. طالما أننا نقصر أبحاثنا، مفهومياً، على السلوك وتنظيمه وتطوُّره من خلال تفاعله مع البيئة، لن نفهم خواص اللغة والعقل هذه. من حيث المبدأ، يمكن دراسة جوانب أخرى للنفس والثقافة البشرية بالأسلوب نفسه.

نستطيع إذاً أن نتصوَّر تطوير علم اجتماع قائم على قضايا تجريبية موثوقة في الطبيعة البشرية. بالضبط كما ندرس مجموعة اللغات البشرية المتوفِّرة، ببعض النجاح، نستطيع دراسة أشكال التعبير الفنِّي، أو المعرفة العلمية التي في متناول البشر، وربَّما حتى مجال الأنظمة الأخلاقية والبنى الاجتماعية التي يستطيع البشر العيش والعمل فيها، بالنظر إلى حاجاتهم وقدراتهم الداخلية. ربَّما يقوم المرء أيضاً بإعداد مشروع لفكرة تنظيم اجتماعي، تحت ظروف معطاة لثقافة مادية وروحية، يشجِّع ويتلاءم مع الحاجات الإنسانية الرئيسة، كالمبادرة العفوية والعمل الخلّاق والتضامن والسعي إلى العدالة الاجتماعية، إن كانت هذه الأمور تنتمي إلى تلك الحاجات.

لا أريد أن أبالغ، ولا أشك في أنني قد بالغت، في دور دراسة اللغة. اللغة هي منتوج الذكاء الإنساني والذي يشكل، حالياً، المادَّة الأكثر قابلية للبحث. هناك تقاليدُ غنية ترى في اللغة مرآةً للعقل. بدرجة ما، هناك حقيقة ورؤيا مفيدة في هذه الفكرة.

ما زلت حائراً، وفضولياً، في موضوع "اللغة والحرِّية"، كما كنت في بداية البحث. في هذه الملاحظات المختصرة والتخمينية هناك فجوات كبيرة لدرجة أن المرء قد يتساءل ما الذي سيتبقَّى إن أزلنا التخمينات غير المؤكَّدة والمجازات. من المهم أن نصحو - وأعتقد أننا يجب أن نصحو - على فكرة أن التقدُّم الذي أحرزناه في معرفتنا بالإنسان وبالمجتمع، أو حتى في وضع صياغة واضحة للمشاكل التي يجب أن تُدرس بجدِّية، صغير جدّاً. ولكن هناك، برأيي، بعض الخطوات المهمَّة في هذا المجال. أحبُّ الاعتقاد بأن الدراسة التفصيلية لأحد مظاهر السيكولوجيا البشرية، أي اللغة البشرية، قد تساهم في تأسيس علم اجتماع إنسانوي قد يستخدم أيضاً كمرجع في المعركة الاجتماعية. بالطبع، من النافل القول إن المعركة الاجتماعية يجب ألا تنتظر تأسيس نظرية متكاملة عن الإنسان والمجتمع، ولا يجوز أن تتحدَّد صحَّة تلك النظرية بآمالنا وأحكامنا الأخلاقية. كلا الأمرين، النظرية والفعل، يجب أن يتقدَّما بأفضل ما يستطيعان، منتظرين اليوم الذي يزوِّدنا فيه البحث النظري بدليل موثوق للصراع الدائم، والمحبط أحياناً، ولكن غير الميؤوس منه أبداً، من أجل الحرِّية والعدالة الاجتماعية.

1- F. W. J. Schelling, Philosophical Inquires into the Nature of Human Freedom.

2- R. D. Masters. introduction to his edition of First and Second Discourses, by Jean Jacques Rousseau.

3- قارن مع برودون، بعد قرن من الزمان: «لا ضرورة لأي نقاش مطوَّل لتوضيح أن سلطة نكران تفكير وإرادة وشخصية الإنسان هي سلطة حياة أو موت، وأن استعباد الإنسان اغتياله».

4- Cited in A Lehning, ed., Bakunin, Etatisme et anarchie (Leiden: E.J. Brill, 1967), editor's note 50, from P. Schrecker, "Kant et la révolution francaise," Revue philosophique, September–December 1939.

5- I have discussed this matter in Cartesian Linguistics and Language and Mind.

6- See the references of note 5, and also my Aspects of the Theory of Syntax, chapter 1, sec. 8.

7- I need hardly add that this is not the prevailing view. For discussion, see E.H. Lenneberg, Biological Foundations of Language (New York: John Wiley & Sons, 1967); my Language and Mind; E.A. Drewe et al., "A Comparative Review of the Results of Behavioural Research on Man and Monkey," (London; Institute of Psychiatry, unpublished draft, 1969); P.H. Lieberman, D.H. Klatt, and W.H. Wilson, "Vocal Tract Limitations on the Vowel Repertoires of Rhesus Monkeys and other Nonhuman Primates," Science, June 6, 1969; and P.H. Lieberman, "Primate Vocalizations and Human Linguistic Ability," Journal of the Acoustical Society of America, vol. 44, no. 6 (1968).

8- In the books cited above, and in Current Issues in Linguistic Theory.

9- وردت بالألمانية في النص: bildung. (م)

10- J W Burrow, introduction to his edition of Wilhelm von Humboldt, The Limits of State Action (London: Cambridge University Press, 1969), from which most of the following quotes are taken.

11- Compare the remarks of Kant, quoted above. Kant's essay appeared in 1793; Humboldt's was written in 1791–92. Parts appeared, but it did not appear in full during his lifetime. See Burrow, introduction to Humboldt, Limits of State Action.

12- Thomas G Sanders, "The Church in Latin America," Foreign Affairs, vol. 48, no. 2 (1970).

13- bid, the source is said to be the ideas of Paulo Freire. Similar criticism is widespread in the student movement in the West. See, for example, Mitchell Cohen and Dennis Hale, eds., The New Student Left rev. ed. (Boston: Beacon Press, 1967), chap. 3.

14 - أي وجهة النظر أن الإنسان «يبلغ أقصى ما يمكن تحقيقه من خلال أفعاله، عندما يكون أسلوب حياته متناغماً مع شخصيته»، أي عندما تنبع أفعاله من حوافزه الداخلية.

15- The latter quote is from Humboldt's comments on the French Constitution, 1791–parts translated in Marianne Cowan, ed., Humanist Without Portfolio: An Anthology (Detroit: Wayne State University Press, 1963).

16- Rudolf Rocker, "Anarchism and Anarcho-syndicalism," in Paul Eltzbacher, Anarchism (London: Freedom Press, 1960). In his book Nationalism and Culture (London: Freedom Press, 1937), Rocker describes Humboldt as "the most prominent representative in Germany" of the doctrine of natural rights and of the opposition to the authoritarian state. Rousseau he regards as a precursor of authoritarian doctrine, but he considers only the Social Contract, not the far more libertarian Discourse on Inequality. Burrow observes that Humboldt's essay anticipates "much nineteenth century political theory of a populist, anarchist and syndicalist kind" and notes the hints of the early Marx. See also my Cartesian Linguistics, n. 51, for some comments.

17- Karl Polanyi, The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time (Boston: Beacon Press, 1957).

18- Cited by Paul Mattick, "Workers' Control," in Priscilla Long, ed., The New Left (Boston: Porter Sargent, 1969), p. 377

19- Cited in Martin Buber, Paths in Utopia (Boston: Beacon Press, 1958). p. 19.

20- ولكن روسو كرّس نفسه، كرجل فقد «بساطته الأصيلة» ولا يستطيع أن يعيش بعد الآن «دون قوانين ومعلمين»، «من أجل احترام الرابط المقدس» لمجتمعه و«بتدقيق يطيع القوانين، والأشخاص الذين كتبوها ووضعوها»، بينما يحتقر «الدستور الذي لا يمكن الحفاظ عليه إلا بفضل كل هؤلاء الناس المحترمين... والذي، بالرغم من كل عنايتهم، لا يؤدي إلا إلى الكوارث أكثر من الفوائد».

21- كمعظم اليسار الغربي، كان تشومسكي معجباً بتجارب الكيبوتز الإسرائيلي. لاحقاً، مع انخراطه في معارك فكرية أوسع في وجه الإمبريالية الأمريكية والأساطير الإسرائيلية، اختفت كل الإشارات إلى مثل هذا الإعجاب. لا أعلم إن كان قد طرح موضوع هذا الإعجاب المبكر في كتاباته اللاحقة. (م)

22- See chapter 7 of Chomsky's For Reasons of Stare, (New Press, 2003) for a discussion of the fraudulent claims in this regard of certain varieties of behavioral science.

المساواة: تطور اللغة، الذكاء البشري، والتنظيم الاجتماعي

قُدِّمت هذه الورقة للمرَّة الأولى في «مؤتمر مستقبل ومشاكل المساواة البشرية» في جامعة إليونز (أوربانا) في آذار 1976. طُبعت في عدَّة كتب لاحقاً.

أودُّ أن أعلِّق على ثلاثة أوجه للمساواة: المساواة في الحقوق، والمساواة في الظروف، والمساواة في الموروث البيولوجي، وبشكل عام، في طبيعة هذا الموروث، أو باختصار، الطبيعة البشرية وتنوُّعها. الأمر الأخير هو في جوهره سؤال عن الواقع، وفهمنا محدود فيه، ولكنه يقع بوضوح في حقل العلوم الطبيعية، ومن الممكن دراسته عن طريق البحث غير المتحيِّز. أمَّا أوَّل وجهين فيُثيران أسئلة جدِّية حول القيم. كلُّ هذه الأوجه تتطلَّب تحليلاً دقيقاً، أدقَّ بكثير ممَّا أستطيع تناوله هنا.

إذا أردنا أن نناقش جدِّياً المساواة في الحقوق وفي الظروف – بالأخص، إن أردنا لها أن ترتبط بخياراتنا وأفعالنا – لوجب علينا أن نناقش الواقع كما هو حتماً. تصبح النقاشات منفصلة عن المجتمع، مهما كانت مثيرة فكرياً، طالما لم نقدِّم الحقائق المرتبطة بها بدقَّة. في معظم النقاشات حول المساواة تغيب هذه الحقائق.

فلنأخذْ مثلاً مجموعة المقالات حول "المساواتية" لجون كوبس في بيزنس ويك (كانون الأوَّل 1975)، التي تشكِّل نموذجاً للآراء المطروحة حالياً حول هذا الموضوع. ينطلق كوبس من الافتراض القائل بأن «كلُّ برامج الحكومة، بطريقة أو بأخرى، تسعى إلى تعميم المساواة». (إلا أنه يضيف أن البرامج الفيدرالية "لا تنجح دائماً في بلوغ ذلك".) هل يقترب هذ الافتراض من الحقيقة بأيٍّ شكل؟ يبدو لنا أن نقيض هذا الافتراض هو الواقع. على سبيل المثال، هناك علاقة تناسب بين توزيع منح التعليم العالي وارتفاع دخل العائلة المستفيدة من المنحة. كان البرنامج الفيدرالي الضخم لتحسين الطرق العامَّة مصمَّماً لمساعدة الشحن التجاري (وبشكل غير مباشر، يجادل البعض، رفَعَ تكاليف المعيشة) وللشركات الكبرى التي تحقِّق أرباحها من النفط ولأنواع المواصلات المكلفة اجتماعياً. ولا يمكننا القول ببساطة إن برامج الإسكان الحكومية في السنوات الثلاثين الماضية كانت تهدف إلى تعميم المساواة. على سبيل المثال، هناك البرامج التي دمَّرت «الأحياء ذات الأغلبية الإيطالية والدخل المنخفض» في مدينتي في بيكون هل لتستبدلها «أبراج سكنية لذوي الدخل المرتفع المموَّلة بقروض تضمنها الحكومة»، وأنا أقتبس هنا من البروفيسور في العمارة روبرت غودمان في جامعة م. أي. تي، في مراجعته لبرامج الإسكان الفيدرالية التي وصفها بأنها «طريقة فعالة لاستغلال الفقراء».[1] أو لنفكِّرْ في المساعدات الحكومية لمصنِّعي الأسلحة أو للأعمال الزراعية، حيث تتجسَّد تلك المساعدات جزئياً في تمويل أبحاث التكنولوجيا الزراعية التي تهدف إلى مساعدة الشركات الكبيرة، ويقوم بها الباحثون في الجامعات بتمويل حكومي. أو لنفكِّرْ في الإنفاق الحكومي الضخم لتأمين بيئة عالمية مفيدة للتجارة. في مجتمع لامتساوٍ بشكل كبير، على الأغلب لن تسعى البرامج الحكومية إلى تعميم المساواة. على العكس،

من المتوقَّع أن يرسمها ويتلاعب بها أصحاب النفوذ لمصلحتهم؛ وإلى درجة كبيرة هذا ما يحصل. ومن المستبعد أن تكون الأمور مختلفة في ظلِّ غياب التنظيمات الشعبية الجماهيرية المستعدَّة للصراع دفاعاً عن حقوقها ومصالحها. ستؤدِّي محاولة إيجاد وتطبيق برامج حكومية تسعى حقيقةً إلى تعميم المساواة إلى حرب بين الطبقات، وفي الوضع الحالي للتنظيمات الجماهيرية ولتوزُّع السلطة الفعلي، لا يوجد شكٌّ في هوية المنتصر. هذه حقيقة يميل "الشعبويون"، الذين يستنكرون البرامج الحكومية المحابية لأصحاب النفوذ، إلى تجاهلها أحياناً.

يجب ألا يتجاهل النقاش حول دور الدولة في المجتمع المبني على محاباة أصحاب النفوذ حقيقة أننا "يجب أن نرى في الرأسمالية، بشكل عام، اقتصاد النفقات غير المدفوعة، "غير مدفوعة" طالما أن نسبة كبيرة من النفقات الحقيقية للإنتاج غائبة عن حساب المصاريف؛ ويجري تحويلها، أو نقلها بشكل كامل، إلى شخص ثالث أو إلى المجتمع ككل".[2] أي تحليل جدِّيٍّ لبرامج الحكومة الاجتماعية – دون الخوض في برامج التدخل الاقتصادي، و القوى العسكرية، و ما شابها – يجب أن يقيِّم دور هذه البرامج في تسديد النفقات الاجتماعية التي لا يمكن واقعياً تهميشها. ربَّما يوجد بعض المنطق في الفكرة القائلة بأن الدولة تسعى إلى تعميم المساواة، حيث أنه دون تدخُّلها ستقضي القوى المدمِّرة للرأسمالية على الوجود الاجتماعي وعلى البيئة الفيزيائية، وقد أدرك أرباب القطاع الخاص ذلك، ولذا يطلبون من الدولة بانتظام أن تقيِّد وتنظِّم أعمالهم. أمَّا الفكرة المتداولة عن أن الدولة تسعى إلى تعميم المساواة، فمن الصعب الأخذ بها كمبدأ للدولة.

لنأخذ حالةً أخرى، هناك فكرة شائعة تقول إن الوصول إلى المساواة في الظروف سيؤدِّي إلى تراجع في الكفاءة وتقييد للحرية. هناك ادِّعاء عن

الحياة الواقعية في هذه العلاقة المفترضة العكسية بين المساواة والكفاءة، وقد يكون هذا الادِّعاء صحيحاً وقد لا يكون. لو كانت هذه العلاقة قائمة، ستؤدِّي إلى نتيجة مفادها أن الصناعات المدارة والمملوكة من قبل العمَّال أقل كفاءة من مثيلاتها المدارة والمملوكة من قبل الصناعيين والتي تستأجر العمَّال فيما يُطلق عليه السوق الحرَّة. لا يوجد أبحاث شاملة حول الموضوع، إلا أن ما يتوافر لدينا يشير إلى النقيض.[3] جادل الاقتصادي ستيفن مارغلين من هارفرد بأن الإجراءات القاسية كانت ضرورية في المراحل الأولى للتنظيم الصناعي للتخلُّص من الميل الطبيعي للعمَّال إلى المبادرات التعاونية والتي لم تترك مكاناً لأرباب العمل، وأن هناك الكثير من الأدلَّة الفعلية التي تدعم النتيجة القائلة بأنه «عندما يتحكَّم العمَّال بالقرارات والأهداف، تتحسَّن الإنتاجية بشكل لا شكَّ فيه».[4] من جهة أخرى، يجادل الاقتصادي ج. إي. ميدي من كامبردج بأنه من الممكن الجمع بين الكفاءة والتوزيع المتساوي للدخل إن اتُّخذت الإجراءات التي «تجعل المُلكية الخاصَّة متساوية وتزيد من الحجم الصافي للمُلكية العامة».[5] بشكل عام، ليست العلاقة بين المساواة والكفاءة بالعلاقة البسيطة أو المفهومة، بالرغم من ادِّعاءات الواثقين بأنفسهم.

أمَّا العلاقة بين المساواة والحرِّية، العكسية بحسب ما يفترضون، فتطرح أسئلة ليست بالتافهة. تزيد سيطرةُ العمَّال على الإنتاج حتماً من الحرِّية بأشكال متعدِّدة، وبمنتهى الأهمِّية، في اعتقادي؛ كما تنهي اللامساواة الأصلية بين الشخص المجبر على بيع عمله كي يحيا وبين الشخص المرفَّه الذي يشتري ذلك العمل، إن رغب في ذلك. بالحدِّ الأدنى، يجب أن نتذكَّر أن الحرِّية وهم وخداع عندما تغيب القدرة على ممارسة الاختيار الحر. سندخل "مملكة الحرِّية"، كما يدعوها ماركس، فقط عندما لا يعود العمل «محكوماً بالحاجة وبالاعتبارات الدنيوية»[6]،

وهذه رؤية لا تجذب الجذريين والثوريين وحدهم. كما لاحظ فيكو أنه لا توجد حرِّية عندما «يغرق الناس... في بحر من الربا» وعندما يكون لزاماً عليهم أن «يسدِّدوا ديونهم عن طريق العمل والكدح».[7] شرح ديفيد إلرمان الأمر بشكل جيِّد في مقالة مهمَّة:

«أحد الأعمدة الرئيسة للفكر الرأسمالي (دع جانباً ما يُسمَّى "التحرُّرية اليمينية") هو القول بأن الخطايا الأخلاقية في النظام العبودي تمَّ تجاوزها طالما أن العمَّال، وبعكس العبيد، أناس أحرار يدخلون طوعاً في عقود الأجور. ولكن حقيقة الأمر هي أن إنكار الحقوق الطبيعية في الرأسمالية أقل اكتمالاً، بحيث تسمح للعامل بأن يحتفظ ببقية من شخصيَّته الشرعية بصفته "مالك للسلعة" بحرِّية. هنا يُسمح له بعرض حياته المنتِجة طوعاً للبيع. عندما يقوم سارق بحرمان شخص آخر من خياراته اللامحدودة إلا من خيار خسارة أمواله ويدعم هذا الخيار بقوَّة السلاح، فمن الواضح أن هذه سرقة حتى لو قيل إن الضحية اختارت "طوعاً هذا الخيار" من بين بقية الخيارات. عندما ينكر النظام التشريعي نفسه الحقوق الطبيعية للعمَّال باسم امتيازات رأس المال، ويحمي عنف الدولة الشرعي هذا الإنكار، لا يرى منظِّر الرأسمالية "التحرُّرية" فيما سبق سرقة باسم المؤسَّساتية، بل يحتفي بـ"الحرِّية الطبيعية" للعمَّال في الاختيار بين بيع عملهم كسلعة أو البقاء عاطلين عن العمل».[8]

عندما نفكِّر في مثل هذه الأسئلة، سنجد صعوبة في قبول الفرضية القائلة بأن الحرِّية تتراجع مع انتشار المساواة، أي مع السيطرة على مصادر وأساليب الإنتاج، على سبيل المثال. ربَّما يكون صحيحاً وجود علاقة عكسية بين المساواة وبين استخدام والتحكُّم بالملكية الموجود في التنظيم الاجتماعي للرأسمالية، ولكن لا يجوز أن نعتبر هذه الأخيرة "الحرِّية" ببساطة.

لم أتحدَّث هنا عن الخسارة التي لا يمكن حتى قياس حجمها عندما يتمُّ تحويل الشخص إلى أداة للإنتاج، عندما، كما يقول آدم سميث، «لا يملك فرصة لممارسة ما يدركه أو لتجريب إبداعه»، «ولذا، بشكل طبيعي، يخسر عادة استخدام هذه القوى ويتحوَّل إلى شخص جاهل وغبي إلى أقصى حد»، ويسقط عقله «في الغباء الكسول، والذي، في مجتمع متحضِّر، يبدو أنه يخدِّر القدرات العقلية لكل الطبقات الدنيا من الناس».[9] ما هو حجم الخسارة في "الكفاءة" والإنتاجية الاجتماعية الناتجة عن هذا الغباء المُقحم؟ ما معنى القول بأن الإنسان المقود نحو "الغباء الكسول" في ظروف العمل هذه ما زال "حرَّاً"؟

عندما نسأل أنفسنا ما هو المجتمع العادل واللائق، سنصطدم بحدوس[10] متناقضة، ومعايير غير دقيقة لم تُصغْ بوضوح، وبأسئلة مهمَّة عن الواقع. إذا اعتمدنا على بعض الحدوس وتجاهلنا البقية، ربَّما ننجو من التعقيد والإشكاليات، ولكن سننتهي إلى تجربة منطقية لا أكثر، تجربة ليست مثيرة جدَّاً. هناك أمثلة جيِّدة عن مخاطر هذه الطريقة في بعض النقاشات المعاصرة. على سبيل المثال، «نظرية العدالة تبعاً للاستحقاق»[11] التي تتمتَّع ببعض الشعبية اليوم. بحسب هذه النظرية، للإنسان الحقُّ فيما يملك إن ملك ذلك بأساليب عادلة. إذا حصل الإنسان على مُلكية ما بالحظِّ أو العمل أو العبقرية، فيستحقُّ الاحتفاظ بها أو التخلِّي عنها كما يريد، والمجتمع العادل لن ينتهك هذا الحق.

يستطيع المرء بسهولة أن يرى نتائج هذا المبدأ. من المحتمل أن يملك شخص ما بأساليب شرعية الحاجات الأساسية للحياة، وقد يكون الحظُّ إلى جانبه، مضافاً إليه ترتيبات وعقود "وُقِّعت بحرية" تحت ضغط الحاجة. الآخرون أحرار في أن يبيعوا عملهم له كعبيد، إن قبل بهم. وإلا، فهم أحرار إن أردوا الهلاك. دون أية أسئلة أخرى، المجتمع عادل في هذه الحالة تبعاً للنظرية.

لهذه الحجَّة القوَّة نفسها التي تتمتَّع بها الحجَّة القائلة إن 2+2 = 5. عندما نواجه مثل هذه الحجَّة، ربَّما نشعر بالحاجة إلى البحث عن مصدر الخطأ في التفكير أو في الفرضيات غير الصحيحة. أو ربَّما نتجاهل مثل هذه الحجج ونلتفت لأمور أكثر أهمِّية. في المجالات التي تشتمل على أسئلة فكرية حقيقية، كالرياضيات، ربَّما كان من المشوِّق أن نجيب عن مثل هذه الأسئلة، وفي الماضي أثبتت هذه المحاولة أنها مثمرة. في مجالات المجتمع والحياة البشرية، محاولة الإجابة تبدو غير مفيدة. افترض أننا حدَّدنا مفهوماً ما "للمجتمع العادل" ثمَّ فشل هذا المفهوم في شرح أن الحالة التي قدَّمناها أعلاه لا تمتُّ للعدالة بصلة. لدينا أحد نتيجتين هنا: نستطيع الاستنتاج ببساطة أن المفهوم لا يهمُّنا كفكرة توجِّهنا في العمل أو في البحث، بما أنها تخفق عند تطبيقها حتى على حالة رئيسة وبسيطة كهذه. أو ربَّما نستنتج أن المفهوم غير مقبول لفشله في أن يُطابق الفكرة ما قبل النظرية عن العدالة التي يحاول أن يعرِّفها. إن كان مفهومنا الأوليُّ عن العدالة واضحاً بما يكفي كي نرفض الترتيب الاجتماعي الموصوف وكي ننعته بغير العادل، فسيكون جلُّ اهتمامنا منصبّاً على شرح كيف تقول النظرية إن هذا الترتيب "عادل" عن طريق قياس الخلف، وبالتالي تكون النظرية بعيدة تماماً عن الدقَّة. بينما تتطابق مع بعض الحدوس حول ماهية العدالة، تفشل النظرية تماماً في علاقتها مع حدوس أخرى.

السؤال الحقيقي الذي يجب طرحه حول النظريات التي تفشل بشكل كامل في الاقتراب من مفهوم العدالة بمعناها المهم والأوَّلي هو لماذا تثير مثل هذه النظريات كلَّ هذا الاهتمام. لِمَ لا يتمُّ التخلِّي عنها بعد هذا الفشل الفاقع في حالات بسيطة ومباشرة؟ يكمن الجواب، ربَّما جزئياً، فيما قاله إدوارد جرينبيرج في النقاشات الدائرة حول نظرية العدالة تبعاً للاستحقاق. بعد أن يراجع بعض العيوب المفهومية والواقعية، يخلص إلى أن مثل هذه

الأعمال «تلعب دوراً مهمَّاً في عملية... "لوم الضحايا"، وفي حماية الملكية من هجمات المساواتيين الذين ينتمون إلى جماعات مختلفة من غير الملّاك».[12] أي دفاع عن أصحاب النفوذ والسلطة والاستغلال سيرُحَّب به، بغضِّ النظر عن قيمته الفكرية.

هذه الأمور ليست بعديمة الأهمِّية للفقراء والمضطهَدين هنا وفي أمكنة أخرى. لقد فقدت أشكال التحكُّم بالمجتمع قوَّتها في زمن الركود بعد أن كانت فعَّالة أيَّام النمو الاقتصادي. الأفكار التي يتداولها روَّاد النادي الحاكم والمدراء من ذوي البذلات الرسمية قد تتحوَّل إلى أدوات إيديولوجية تُستخدم للتشويش ولشيطنة الآخرين. أكثر من ذلك، من الصعوبة بمكان، اليوم في سنة 1976، إنكار أن قوَّة الدولة الأمريكية قد وُظِّفت، بشكل ضخم، لفرض أشكال اجتماعية رأسمالية ومبادئ إيديولوجية رأسمالية على ضحايا قاوموا ورفضوا هذه الأشكال في كلِّ أنحاء العالم. قد يختار الأكاديميون الإيديولوجيون والمعلِّقون السياسيون في الإعلام تأويل الأحداث بطريقة مغايرة، ولكن صحافة الأعمال أكثر دقَّة في ملاحظتها أن «النظام العالمي المستقر المواتي للأعمال»، «وبنية الاقتصاد العالمي، الذي انتعشت في ظلِّه الشركات الأمريكية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية»، اعتمدت على عنف الدولة المنظِّم: «مهما كان التطوُّر سلبياً في بعض الأحيان، فالمظلَّة الأمريكية كانت دوماً موجودة لاحتواء الأمر»، بالرغم من أنهم يخشون أن الأمور ستتغيَّر بعد حرب فيتنام.[13]

لقد زرت قريةً في لاووس تقع بجانب بحيرة جميلة كانت تؤمِّن الماء للقرية ومكاناً للاسترخاء للقرويين. وقد نجح أحد المتنفِّذين في السيطرة على الأراضي المحيطة بالبحيرة كافَّة وبنى سياجاً حولها. للحصول على الماء، يمشي القرويون إلى بحيرة أخرى على بعد ساعات من قريتهم.

يستطيعون رؤية البحيرة خلف السياج، ولكنهم لا يستطيعون الوصول إليها. لنفترض أن مالك البحيرة قد امتلكها بأساليب "عادلة"، وهو أمر ممكن تماماً من حيث المبدأ.[14] هل سنقول إن هذه القرية تشكِّل "مجتمعاً عادلاً"؟ هل سندعو حقيقةً القرويين إلى القبول بهذا الوضع لكونه عادلاً وصحيحاً؟ الحكومة المدعومة من قبل الولايات المتَّحدة -الأصح القول الحكومة المفروضة من قبلها - تدعو إلى ذلك ضمنياً. حزب الباثيت[15] في لاووس ينظِّم المزارعين لمقاومة مثل هذه الأشكال من "العدالة". وقد كان نجاحهم باهراً ممَّا دفع بالولايات المتَّحدة إلى تدمير معظم المناطق الريفية في لاووس في حرب "سرِّية"، أي أن الصحافة الحرَّة في مجتمعنا الحرِّ اختارت بحرِّية أن تبقى الحرب سرِّية لفترة طويلة؛ فيما آلاف الفلَّاحين يُقتلون ويُهجَّرون. وقد اخترنا الآن بحرِّية أن ننسى ما حصل وأن نمحوه من التاريخ، أو أن نتجاهلها كحادثة مؤسفة وهامشية، أو كمثال على "محاولاتنا المتخبِّطة لفعل الخير"، و"نوايانا الجيِّدة" التي تتحوَّل بغموض إلى "سياسة سيِّئة" بسبب جهلنا وأخطائنا وسذاجتنا.[16] في الواقع، السؤال حول العدالة، في قضايا مصيرية كهذه، ليس بالسؤال التجريدي والنائي، ومن الجيِّد أن نفكِّر فيه بجدِّية.

أسئلة مماثلة وبأشكال صارخة تُطرح في مجتمعنا أيضاً، الذي يتمتَّع بقسط وافر من الحرِّية بحسب معايير العالم. على سبيل المثال، نحن نؤمِّن حرِّية الوصول إلى المعلومات من حيث المبدأ. في حالة الحرب السرِّية في لاووس، استطعنا التأكُّد من هذه المعلومات، متأخِّرين جدَّاً، عن طريق زيارة البلد، والتكلُّم إلى الناس في مخيَّمات اللجوء، وقراءة تقارير الصحافة الأجنبية وفي النهاية حتى صحافتنا نحن. ولكن حرِّية من هذا النوع، بالرغم من أهمِّيتها للمرفَّهين، عبثية تماماً اجتماعياً. بالنسبة إلى معظم سكَّان الولايات المتَّحدة، لم يكن هناك أية طريقة للوصول إلى

هذه المعلومات، في العالم الفعلي، ناهيك عن إدراك أهمِّيتها. يحُدُّ توزيع السلطة والنفوذ بفعالية من القدرة على الوصول إلى المعلومات والتخلُّص من الإطار الفكري الذي تفرضه المؤسَّسات الإيديولوجية: وسائل الإعلام الجماهيرية، وصحافة الرأي، والمدارس والجامعات. الأمر نفسه ينطبق على كلِّ المجالات. من حيث المبدأ، لدينا مجموعة من الحقوق المهمَّة التي يضمنها القانون. ولكننا أيضاً نعرف ما الذي يعنيه هذا، في الممارسة، لمن لا يستطيعون شراءها. لدينا حقُّ حرِّية التعبير، بالرغم من أن بعضنا يستطيع التعبير بصوت أعلى من غيرهم، بسبب سلطتهم أو ثروتهم أو نفوذهم. نستطيع الدفاع عن حقوقنا الشرعية في المحاكم، بقدر فهمنا لهذه الحقوق وقدرتنا على تحمُّل التكاليف. كلُّ هذا واضح ولا يحتاج إلى المزيد من التعليق. في ديمقراطية المجتمع الرأسمالي ذي الكفاءة الكاملة، دون أيِّ إساءة حتى لاستخدام غير شرعي للسلطة، ستصبح الحياة في النهاية نوعاً من السلعة؛ في الواقع، سيحصل المرء منها على قدر ما يستطيع شراءه. على الفور سنفهم لماذا ينبري أصحاب السلطة والنفوذ للدفاع عن الحرِّية الشخصية في أغلب الحالات، والتي يستفيدون منها عملياً، إلا أنهم يغضُّون النظر عن صمت الصحافة الوطنية وصحافة الرأي عندما تتورَّط الشرطة السياسية الوطنية في عمليات اغتيال سياسي وتدمير للجماعات السياسية التي تحاول تنظيم الفقراء، كما حدث على سبيل المثال في شيكاغو مؤخَّراً.[17]

بالكاد تكلَّمت عن الأسئلة التي تواجهنا في قضايا الحرِّية والمساواة. ولم أتكلَّم حتى الآن عن الوجه الثالث للمساواة، أي "المساواة في الموروث البيولوجي". هنا، أيضاً، نجد أحد تلك الآراء المنتشرة بكثرة والتي تستحقُّ الفحص. مرَّةً أخرى، يتبنَّى جون كوبس هذا الرأي. يطرح هنا ما يراه "المعضلة الفكرية الأكبر للمساواتيين"، ألا وهي أن «أي نظرة

للعالم الحقيقي ستبيّن لنا أن بعض الناس أذكى من غيرهم». ويسأل: «هل من العدل الإصرار على أن يصل السريع والبطيء... إلى المكان ذاته في الوقت ذاته؟». هل من العدل الإصرار على المساواة في الظروف بالرغم من أن الموروث الطبيعي يتنوَّع بين الناس بجلاء؟

من المفترض أنه في "العالم الحقيقي" ستُفضي مجموعة من الخصال إلى النجاح ضمن "متطلَّبات النظام الاقتصادي". دعونا نفترض، في هذه المناقشة، أن هذه المجموعة من الخصال تتحدَّد جزئياً من خلال الموروث الطبيعي. لماذا تطرح هذه الحقيقة (المفترضة) "معضلة فكرية" على المساواتيين؟ لاحظ أننا بالكاد نستطيع التعرُّف على ماهيَّة هذه المجموعة من الخصال. أنا لا أجد أيَّ سبب لأصدِّق، وفي الحقيقة لا أصدِّق، أن "الذكاء" هو أحد هذه الخصال. ربَّما نفترض أن خليطاً من الجشع والأنانية والاستهتار بالآخرين والعدوانية وخصال أخرى مشابهة تلعب دوراً في الترقِّي و"الوصول" في مجتمع تنافسي قائم على المبادئ الرأسمالية. قد يجد الآخرون خصالاً أخرى تبعاً لانحيازاتهم. مهما تكن المجموعة الفعلية لهذه الخصال، يبقى أن السؤال الذي يُطرح هو التالي: ما الذي نستنتجه إن قبلنا بهذه الواقعة - على فرض أنها صحيحة - القائلة بأن مجموعة من الخصال المحدَّدة جزئياً بالوراثة تساعد على النجاح المادي؟ كلُّ ما يتبع، على ما أرى، هو التعليق على الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية الخاصَّة بنا. يستطيع المرء بسهولة أن يتخيَّل مجتمعاً تجلب فيه الشجاعة الجسدية والرغبة في القتل والقدرة على الخداع وما شابهها النجاح؛ لا يحتاج المرء إلى مخيَّلة استثنائية هنا. قد يكون ردُّ المساواتيين، على كلِّ هذه الأمثلة، أن علينا تغيير التنظيم الاجتماعي بحيث لا تؤدِّي مثل هذه الخصال إلى النجاح. ربَّما يجادلون أيضاً بأنه في مجتمع أرقى سيُنظر إلى الخصال المؤدِّية إلى النجاح الآن على أنها مرضيَّة، وأن الإقناع

الهادئ سيكون الوسيلة المثلى لمساعدة الناس على التخلُّص من هذه الأمراض. نعود مرَّةً أخرى إلى السؤال: ما هو التنظيم الاجتماعي العادل والمحترم؟ لا يواجه "المساواتي" "معضلة فكرية" خاصَّة به مختلفة عمَّا يواجهه المدافعون عن أنظمة اجتماعية مختلفة.

الردُّ النموذجي هو أن "الطبيعة البشرية" تدفع الإنسان إلى السعي وراء السلطة والاهتمامات المادِّية بأية طريقة لا تسبِّب له المتاعب. لنفترض أن هناك مثل هذه الطبيعة البشرية بحيث أن هذه الصفات المبهرة تتجلَّى بوضوح في نظام اجتماعي ما، أو بشكل أدق، ستزدهر حياة من له مثل هذه الميول. أكثر من ذلك، فلنفترض أن السلطة والثروة في حال الحصول عليها ستُستخدم للحفاظ على الامتيازات وحمايتها، كما هو الحال في الرأسمالية الصناعية. السؤال الذي يطرح نفسه هنا، بالطبع، هو هل تستطيع التنظيمات الاجتماعية الأخرى التي قد نطوِّرها أن تضعف هذه الخصال وتقوِّي خصالاً أخرى تنتمي أيضاً إلى طبيعتنا المشتركة: التضامن والعناية بالآخرين والتعاطف واللطف، على سبيل المثال.

النقاشات حول المساواتية غالباً ما تكون مضلِّلة، حيث أن هذه النقاشات غالباً ما تشوِّه آراء المساواتيين بشكل كاريكاتيري، كما لاحظ المساواتيون أنفسهم.[18] في الحقيقة، «المساواة في الظروف» التي يستنكرها الإيديولوجيون المعاصرون بشدَّة لم تكن يوماً من الأهداف الرئيسة للمتمرِّدين أو للثوَّار، على الأقل اليساريين. في يوتوبيا ماركس، «تطوُّرُ قوى الإنسان» يُعتبر «غايةً في حدِّ ذاتها، حيث يتخلَّص الإنسان من "مملكة الضرورة"»، وهنا نستطيع أن نبدأ بطرح الأسئلة حول الحرِّية. المبدأ الموجَّه، المكرَّر باستمرار حتى أصبح كليشيه، هو التالي: «من كلٍّ بحسب قدراته، ولكلٍّ بحسب حاجاته». لم يطرح أحد مبدأ «المساواة في الظروف». إذا احتاج أحدهم إلى معالجة طبِّية ولم يحتج شخص آخر

إليها، فلن يحصل كلاهما على العناية المطلوبة نفسها، وينطبق الأمر ذاته على بقية الحاجات الإنسانية.

الاشتراكيون التحرُّريون الذين اعترضوا على نظرية ديكتاتورية البروليتاريا لم يشجِّعوا "المساواتية" بالمعنى المُشار إليه وأدانوا "الاشتراكية السلطوية" لفشلها في إدراك أن «الاشتراكية إمَّا أن تكون حُرَّة أو لا تكون»:

> **«في السجن، وفي الأديرة، وفي الثكنات، يجد المرء مستوى عالياً من المساواة الاقتصادية، حيث يتمتَّع جميع النزلاء بالسكن نفسه، والطعام نفسه، والملبس نفسه، والمهام نفسها. دولة الإنكا القديمة ودولة اليسوعيين في الباراغوي فرضتا نظاماً اقتصادياً للمساواة يزوِّد جميع السكَّان بالمؤن بالكمِّية نفسها، وبالرغم من ذلك فقد ساد أشنع أنواع الطغيان فيهما، وتحوَّل الإنسان إلى مجرَّد آلة تتبع تعليمات إرادة عليا لا يستطيع التأثير فيها على الإطلاق. ليس عبثاً أن يرى برودون في "الاشتراكية" دون حرِّية نوعاً من العبودية. لا يمكن للدعوة إلى العدالة الاجتماعية أن تتقدَّم وتصبح فعَّالة إلا عندما تنمو من حسِّ الإنسان بالحرِّية والمسؤولية، وتُبنى عليهما».[19]**

بحسب روكر[20]، الفوضوية هي «اشتراكية طوعية»، و«الحرِّية ليست فكرة فلسفية مجرَّدة، بل هي الإمكانية المحورية الواقعية لكلِّ كائن إنساني كي يطوِّر مقدراته ومواهبه التي وهبته إيَّاها الطبيعة بشكل كامل، ويحوِّلها إلى وضع اجتماعي». لن يعترض ماركس على ذلك، وفي استطاعتنا اقتفاء أثر الأفكار الرئيسة هنا في أعمال المفكِّرين التحرُّرين الأوائل.[21] تستحقُّ هذه الأفكار تفحُّصاً أعمق كونها التعبير الأكثر جدِّية، برأيي، عن مفهوم المجتمع العادل والمحترم الذي يتضمَّن مبادئ جدِّية وحاسمة ويأخذ بالحسبان، في الوقت نفسه، الحقائق التاريخية والاجتماعية المهمَّة.

لاحظ أنه بالنسبة إلى ماركس وباكونين وروكر وآخرين في اليسار، لا توجد أي "معضلة فكرية" نابعة من عدم المساواة في الموروث البيولوجي. الاشتراكيون التحرُّريون، على الأقل، أمِلوا بـ «فيدرالية مجتمعات حرَّة يجب أن يجمعها اهتمامات اقتصادية واجتماعية مشتركة وتنظِّم أمورها عن طريق التفاهم المتبادل والتعاقد الحر»، «تعاونٌ حرٌّ بين القوى المنتجة كافَّة، مؤسَّسٌ على العمل التعاوني، هدفه الوحيد توفير الحاجات الضرورية لكلِّ أعضاء المجتمع».[22] في مثل هذا المجتمع، لا يوجد أي سبب يجعل الأجور مرتبطة بمجموعة صغيرة مختارة من الخصال الشخصية. عدم المساواة في الموروث البيولوجي هو ببساطة الشرط الإنساني؛ وهذه حقيقة يجب أن نكون شاكرين لها. إحدى الرؤى للجحيم هي المجتمع الذي يمكن لأقسامه أن تتبادل الأدوار كافَّةً بشكل كامل. لا يؤثِّر عدم المساواة في توزيع الأجور بأية طريقة.

في مجتمع اشتراكي، كما تخيَّله اليسار الأصيل[23]، كان أحد الأهداف الرئيسة هو توفير الحاجات الضرورية لكلِّ أعضاء المجتمع. يمكن أن نفترض بأن هذه "الحاجات الضرورية" ستتحدَّد جزئياً بالظروف التاريخية، وستتطوَّر مع توسُّع وإثراء الثقافة المادية والفكرية. ولكن لا يسعى أحد إلى "المساواة في الظروف"، حين نقترب من "مملكة الحرِّية" التي دعا إليها ماركس. سيختلف الأفراد في طموحاتهم ومقدراتهم وأهدافهم الشخصية. لشخص ما، قد تكون فرصة أن يعزف البيانو لمدَّة عشر ساعات يومياً حاجة شخصية غامرة؛ أمَّا لغيره فلن تكون كذلك. إلى الدرجة التي تسمح بها الشروط المادية، يجب أن تتحقَّق الحاجات المختلفة في المجتمع المنشود، كما هو الحال في الحياة العائلية الصحِّية. في المجتمعات الاشتراكية الفعلية، كما في الكيبوتزات الإسرائيلية، تُطرح هذه الأسئلة باستمرار.[24] لا أعتقد أننا نستطيع التفكير بمبادئ عامَّة صارمة

جدّاً لحلِّ هذه المشاكل وللوصول إلى تسوية بين الحاجة إلى الفرص الفردية والحاجات الاجتماعية الأعم. سيختلف الناس الصادقون حول الحلول الممكنة وسيحاولون الوصول إلى اتفاق عن طريق النقاش والتفهُّم المتعاطف مع حاجات الآخرين. هذه ليست مشكلات خاصَّة؛ ونراها دوماً في الفئات الاجتماعية الفعَّالة، كالعائلة. نحن لسنا معتادين على التفكير ما وراء هذه الفئات الصغيرة، بسبب المقدَّمات المفترضة اللاإنسانية والمرضيَّة للرأسمالية التنافسية وإيديولوجيتها الفاسدة. لا عجب في أن تحتلَّ "الأخوة" مكاناً ثابتاً في شعارات الثوريين إلى جانب "الحرِّية" و"المساواة". لا يمكن التفكير في المجتمع الاشتراكي دون روابط التضامن والتعاطف والاهتمام بالآخرين. فقط نأمل بأن تحتوي طبيعتنا البشرية على هذه العناصر التي ستزدهر وتُغني حيواتنا، ما أن نتخلَّص من الظروف الاجتماعية التي تقف عقبة أمام ازدهارها. يؤمن الاشتراكيون بأنه لم يُحكم علينا بالحياة في مجتمع قائم على الطمع والحسد والكراهية. أنا لا أعرف أية طريقة لنبرهن أنهم على صواب، ولكن لا يوجد أية أرضية للإيمان الشائع بأنهم على خطأ.

يفقد التمييز بين المساواة في الظروف والمساواة في الحقوق معقوليته الظاهرية عندما نفحصه بعمق. فلنفترض أن الأفراد، في كلِّ مرحلة من خبرتهم الشخصية، سيحصلون على حقوقهم الإنسانية؛ بهذا المعنى، ستتحقَّق "المساواة في الحقوق". الظروف يجب أن تسمح لهم بالتمتُّع بهذه الحقوق. عندما تعيق اللامساواة في الظروف ممارسة هذه الحقوق، تكون غير شرعية ويجب تغييرها، في مجتمع لائق. ما هي، إذاً، هذه الحقوق؟ إذا تضمَّنت حقَّ الإنسان في تطوير مقدراته بالشكل الأمثل، للوصول إلى ما يدعوه ماركس «ميزة النوع الإنساني» المتمثِّلة بـ «النشاطات الواعية الحرَّة» و«الحياة المنتجة» في تعاونيات حرَّة مبنية على العمل الخلّاق البنَّاء، يجب عندها أن تتساوى الظروف إلى درجة كبيرة تتطلَّبها المساواة

في الحقوق. رؤية اليسار، إذاً، تخلخل التميز بين المساواة في الحقوق والظروف، وتنكر أن اللامساواة في الموروث البيولوجي تتطلَّب أو تؤدِّي إلى اللامساواة في الأجور، وترفض المساواة في الظروف كمبدأ في حدِّ ذاته، ولا ترى أية معضلة فكرية في الصراع بين مبادئ المساواة، إن فهمناها بأسلوب صحيح، وبين الاختلافات في الموروث البيولوجي. المطلوب، إذاً، أن نواجه المشكلات الناتجة عن مجتمع القمع والظلم، الذي تتوضَّح معالمه كلَّما ابتعدنا عن مملكة الحاجات.

تخطئ الانتقادات الموجَّهة إلى المساواتية هدفها عندما تهاجم هذا الطيف اليساري. ولكن يستطيع المرء أن يطرح أسئلة أخرى محقَّة. ربَّما يجادل المرء بأن الحدوس التي قادت هذه الرؤية نحو مجتمع عادل ولائق تتناقض مع حدوس أخرى: الاعتقاد بأن على المرء أن يُحاسب على أخطائه وذنوبه. أو ربَّما كلُّ هذا يوتوبيا عبثية، وعبودية الأجور والبنى التسلُّطية الموجودة في عالم الأعمال الحديث ضرورة لا غنى عنها في مجتمع مركَّب. أو ربَّما يفكِّر المرء في إطار زمني أقصر ليعمل مباشرةً على نشر "المزيد من المساواة" و"المزيد من العدل"، ويضع جانباً الأسئلة حول المبادئ والأهداف التي تلهمه. تبدأ هنا الأسئلة المشروعة والمفيدة. على سبيل المثال، إن استطعنا البرهنة على أن المجتمعات الصناعية المتقدِّمة لا تعيش إلا إن أجَّر بعض الناس أنفسهم لغيرهم، وأن البعض يعطي الأوامر فيما الآخرون يطيعون دون مناقشة، لوجب علينا أن نفكِّر بجدِّية في نتائج ذلك. إن كان هذا صحيحاً، لقوَّض رؤية الاشتراكيين. ولكن عبء البرهنة يقع على عاتق أولئك الذين يصرُّون على أنه لا مهرب من القمع والاستغلال واللامساواة. القول بأن الأمور لم تكن يوماً مختلفة غير مقنع. على هذه الأرضية، كان من الممكن القول، في القرن الثامن عشر، إن الديمقراطية الرأسمالية حلم مستحيل.

هل نستطيع جدِّياً أن نسأل "ما هي الطبيعة البشرية؟" هل نستطيع أن نحقِّق بعض التقدُّم في فهم الطبيعة البشرية؟ هل نستطيع تطوير نظرية عن الحاجات الإنسانية الملازمة للإنسان، عن طبيعة المقدرات الإنسانية واختلافاتها بين الناس، عن الأشكال التي ستتَّخذها هذه المقدرات تحت ظروف اجتماعية متغيِّرة، نظرية لها بعض النتائج أو على الأقل بعض الارتباطات بأسئلة إنسانية واجتماعية مهمَّة؟ من حيث المبدأ، هنا يبدأ البحث العلمي، بالرغم من أنه علم في مرحلة الكمون وليس علماً متحقِّقاً بعد.

القول بأن الإنسان يختلف عن الكائنات الحيَّة الأخرى في أمور رئيسة لا يحتاج إلى نقاش. لو درس عالم من المرِّيخ شؤون كوكبنا، لن يقف مطوَّلاً عند هذه النقطة. هذه النقطة ستكون بمنتهى الوضوح إذا لاحظ التغيرات التي خضعت لها الكائنات الحيَّة لمدَّة طويلة من الزمن. للناس اليوم، مع تعديلات لا تكاد تذكر ربَّما، التركيبة الجينية نفسها التي كانت لأجدادهم قبل مليوني سنة، ولكن أشكال الحياة قد تغيَّرت بشكل كبير، تحديداً في القرون القليلة الماضية. لا ينطبق ذلك على الكائنات الحيَّة الأخرى، إلا عندما يتدخَّل الإنسان في حياتها. سيُدهش العالم المريخيُّ أيضاً حين يلاحظ أنه في أية لحظة من التاريخ سيجد بقايا من الطرق الغابرة في الحياة، حتى من العصر الحجري، بين البشر الذين لا يختلفون في التركيب الجيني تقريباً عن أولئك الذين تغيَّرت حياتهم عنهم بشكل جذري. باختصار، سيلاحظ أن البشر لا نظير لهم في العالم الطبيعي من جهة أن لهم تاريخاً، وتنوُّعاً ثقافياً وتطوُّراً ثقافياً. لهذه الأسباب، قد يجد المريخي المفترض السؤال "لماذا الأمر كذلك؟" سؤالاً مثيراً.

السؤال ذاته، بالطبع، قد طُرح بأشكال مختلفة منذ البدايات المسجَّلة للتفكير البشري. هذا طبيعي تماماً. يسعى البشر بشكل طبيعي إلى تحديد

موقعهم في عالم الطبيعة. السؤال "ما هي الطبيعة البشرية؟"، أي مجموعة الخصال التي تميِّز البشر عن الأنواع الأخرى في العالم الطبيعي بشكل جذري، هو سؤال محوري وجوهري لم تجب عنه العلوم بعد. اعتقد البعض أن هذا السؤال لا يقع في متناول البحث العلمي، لأن الفوارق بين البشر تنبع من امتلاك كلٍّ منهم روحاً خالدةً لا يمكن فهمها من خلال البحث العلمي. نستطيع القول هنا إن عدم قابلية الروح للدراسة لا ينتج عنه بالضرورة القول بنظرية الثنائية.[25] يستطيع المرء أن يجادل، على أرضية ديكارتية مثلاً، أن البشر، والبشر فقط يملكون خاصِّية لا مادِّية، أي العقل الديكارتي، ومع ذلك يستطيع المرء أن يجادل، كما فعل الديكارتيون برأيي، أننا نستطيع الوصول إلى علم للعقل. ولكن إن وضعنا كلَّ هذا جانباً، هناك ميزات خاصَّة بالذكاء البشري، أي عناصر مميِّزة للطبيعة البشرية. إن لم نفترض قيوداً قبْلية للبحث، سيكون لدينا سؤال حول واقع الأمور، سؤال علمي، قد يجعلنا نفهم الطبيعة البشرية.

اهتمام الباحث المريخي بفرادة الجنس البشري ستتضاعف ربَّما لو ألمَّ قليلاً بعلم الأحياء الحديث. حيث يبدو أن كمِّية الحمض النووي في البيضة الملقَّحة لا تختلف كثيراً بين الفئران والأبقار والشمبانزي والبشر. الاختلافات البنيوية التي تظهر فقط على مستوى أعمق من التحليل هي المسؤولة في النهاية عن مزايا ومراحل التطوُّر الجنيني الدقيقة. في الأنظمة المعقَّدة والمركَّبة، قد تسبِّب الاختلافات الصغيرة في الحالة الأوَّلية فوارق ضخمة في حجم وشكل وبنية ودور الكائن الحي وأعضائه. هذه الظاهرة شائعة في العلوم الطبيعية. ويمكن أيضاً رؤية ذلك في نظام معقَّد كاللغة البشرية. إذا كان لدينا نظرية لغوية ذات تعقيد ونطاق كافيين، من السهل أن نشرح كيف أن التغييرات الصغيرة في الشروط العامَّة للقواعد ستؤدِّي إلى تغيُّرات مثيرة ومختلفة في الظاهرة المدروسة، بسبب التفاعلات

المركَّبة التي تحدث عندما يتمُّ توليد الجملة عن طريق منظومة القواعد العاملة تحت هذه الشروط. إذا افترضنا أن علم الأحياء الحديث يسير على الطريق الصحيح، فيجب أن يكون الانتقاء الطبيعي، بطريقة ما، مسؤولاً عن الميزة الخاصَّة بالتركيب الجيني المعقَّد، منتجاً: «قوَّة جديدة: العقل البشري»، و«أداة فريدة أعطت لأوَّل مرَّة لأحد الأنواع الحَّية القدرة على تغيير علاقته بالبيئة... عن طريق التغيير الواعي للعالم المحيط به»، بالإضافة إلى أساليب التعبير عن الفكر والعاطفة، ولخلق العلم والفن، ولرسم خطَّة للفعل وتقويم نتائجها في نطاقات غير متوقَّعة. غالباً ما يُفترض، بشكل معقول تماماً، أنه في سياق تطوُّر هذه الأداة الفريدة، أي العقل البشري، "الخطوة الحاسمة كانت اختراع اللغة".[26] لم نفهم بعد هذه الأمور بشكل جيِّد، التعديلات على الموروث الجيني في البشر أدَّت إلى نموٍّ اللغة البشرية كأحد أعضاء منظومة "الأعضاء العقلية"، هذا البشري الذي سيتطوَّر ليخلق الظروف التي سيحيا تحتها بشكل مختلف عن أيِّ نوع آخر حي، بحسب معرفتنا.

هناك ما هو أكثر من الفضول العلمي في السؤال "ما هي الطبيعة البشرية؟" كما لاحظنا، يقع هذا السؤال في قلب التفكير الاجتماعي أيضاً. ما هو المجتمع الجيِّد؟ من المفترض أن يكون ذلك المجتمع الذي يلبِّي الحاجات البشرية الداخلية، إلى الدرجة التي تسمح بها الظروف المادِّية. كي تحظى بالانتباه والاحترام، يجب أن تُؤسَّس النظرية الاجتماعية على مفهوم الحاجات البشرية وحقوق الإنسان، وبالتالي، على الطبيعة البشرية التي يجب التسليم بها مسبقاً في أي مفهوم جدِّي لأصل وطبيعة هذه الحاجات والحقوق. في المقابل، ستتأسَّس العلاقات والبنى الاجتماعية التي يسعى إليها المُصلح على مفهوم الطبيعة البشرية، مهما كانت غامضة وغير محدَّدة.

لنفترض أن أساس الطبيعة البشرية هو الميل نحو المقايضة والمبادلة، كما ادَّعى آدم سميث. سنعمل عندئذ للوصول إلى مجتمع رأسمالي بدائي مؤلَّف من التجَّار الصغار، لا يقيِّده الاحتكار أو تدخُّل الدولة أو الإنتاج الموجَّه اجتماعياً. لنفترض، وعلى النقيض من فكر سميث، أننا أخذنا جدِّياً مفاهيم مفكِّرٍ ليبرالي كلاسيكي آخر، وهو فلهلم فون همبولت، الذي أكَّد أن: «البحث والخلق، هما المركزان اللذان تدور حولهما كلُّ الأعمال البشرية بشكل أو بآخر»، والذي رأى بأن الخلق الحقيقي لا يتمُّ إلا في شروط الاختيار الحر الذي يقبع خلف "التوجيه والأوامر"، في مجتمع نستبدل فيه القيودِ الاجتماعية بروابط اجتماعية حرَّة التشكُّل. أو افترض أننا قبلنا مع ماركس أنه «فقط في حالة مجتمع يستطيع كلُّ فرد فيه تطوير ميوله الطبيعية في كلّ الاتجاهات، فقط في مثل هذه الحالة ستصبح الحرِّية الشخصية ممكنة»، حيث تفترض الحرِّية الشخصية إلغاء اغتراب العمل التي احتج عليها همبولت أيضاً، هذا الاغتراب الذي «يعيد بعض العمَّال إلى الحالة البربرية في العمل ويحوِّل الآخرين إلى آلات»[27]. بناءً على مثل هذه الافتراضات حول الطبيعة البشرية سنكوِّن مفهوماً مختلفاً تماماً للتنظيم الاجتماعي المرغوب.

بعض الماركسيين تبنَّوا الرأي القائل بأن «الإنسان لا جوهر له إلا وجوده التاريخي»[28]، وأن «الطبيعة البشرية ليست شيئاً محدَّداً بالطبيعة، بل على العكس، الطبيعة تتكوَّن بالإنسان في أفعال "التعالي الذاتي" ككائن طبيعي»[29]. هذا التأويل مشتقٌّ من مقولة ماركس «الطبيعة التي تظهر خلال التاريخ الإنساني، وهو أساس المجتمع البشري، هي الطبيعة الحقيقية للإنسان»[30]، ومن مقولات مشابهة لها. حتى لو تبنَّينا وجهة النظر هذه، ستبقى الخطوة التالية للتغيير الاجتماعي تعيين "الطبيعة الحقيقية" كما تظهر في مرحلة محدَّدة من التطوُّر التاريخي والثقافي.

هل من الصحيح القول إن الطبيعة البشرية ليست "محدَّدة بالطبيعة" بأي شكل كان؟ من الجليِّ أن هذا لا ينطبق على المكوِّنات الفيزيائية للطبيعة البشرية. عندما يجادل مفكِّر ماركسي حديث كأنطونيو غرامشي، على سبيل المثال، بأن «التجديد الرئيس الذي قدَّمته الماركسية في علوم السياسة والتاريخ هو البرهان على عدم وجود "طبيعة بشرية" محدَّدة ومجرَّدة وغير قابلة للتغيير... الطبيعة البشرية هي مجمل العلاقات الاجتماعية المتعيِّنة تاريخياً»[31]، فهو لا يشير بالطبع إلى الأعضاء البشرية الفيزيائية بالعموم بل إلى عضو واحد محدَّد، ألا وهو الدماغ البشري وما ينتج عنه. مضمون هذه الفكرة أنه على الأقل فيما يتعلَّق بالعمليات الفكرية الرفيعة، يتميَّز الدماغ البشري عن الأنظمة المعروفة لدينا في العالم الطبيعي بعدم وجود بنية محدَّدة جينياً، ولكن، فعلياً، هو صفحة بيضاء تُكتب عليها مجموع العلاقات الاجتماعية المتعيِّنة تاريخياً. بالنسبة إلى بعض أطياف اليسار، كان هناك دافع غير عادي ولا يمكن مقاومته لتبنِّي وجهة النظر هذه. في تقرير لنقاش حديث في الرابطة الأمريكية لتقدُّم العلوم، كتب والتر سوليفان:

> **«الموقف الأكثر تطرُّفاً، والذي عبَّر عنه بعض أفراد الجمهور، كان يقول إن الدماغ البشري "غير مرتبط" بأي تأثير جيني من أي نوع: مثل الحواسيب التي لها تصميم معياري واحد، مستويات الأداء المختلفة فيها ناتجة بشكل كامل عن البرمجة».[32]**

يبدو لي أننا إذا أخذنا هذه الاقتراحات كفرضيات علمية، كما هو مألوف في مذهب السلوكية الجذرية، لما وجدنا ما يزكِّيها. بحسب هذه الافتراضات، من المستحيل فهم غنى وتعقيد أنظمة الإنسان الإدراكية واتساقها في أثناء النمو، بالإضافة إلى الاختلافات النوعية البارزة بالمقارنة مع بقية الأنواع الحيَّة. بالطبع، لا يوجد لدينا دليل أو حجَّة قاطعة على

أن الدماغ البشري مختلف بعمق عن كلِّ بنية أخرى معروفة لنا في العالم الطبيعي، وربَّما نجد أنه من سخرية الأمور أن مثل هذه الآراء، التي لا تصدر فقط من اليسار، تُقدَّم وكأنها نتيجة مباشرة للبحث العلمي الطبيعي. يبدو أن العكس بالضبط هو الصحيح. الدماغ البشري فريد بأشكال مختلفة، والبنى العقلية التي تنمو تحت الشروط المحدَّدة للتجربة - أي البنى الإدراكية التي "نتعلَّمها"، إذا استخدمنا هذا اللفظ الشائع، والمضلِّل برأيي - أيضاً تزوِّد البشر بـ"أداة فريدة". ولكن من الصعب أن نتخيَّل هذا "التفرُّد" في ظلِّ الغياب الكامل للبنى، بالرغم من قدم هذا الاعتقاد وتحكُّمه المثير بالمخيَّلة المعاصرة. القليل الذي نعرفه عن الدماغ البشري والبنى الإدراكية البشرية يشير إلى فرضية مختلفة تماماً: برنامج جيني شديد التقييد يحدد الخواص البنيوية الرئيسة لـ"أعضائنا العقلية"، ويسمح لنا بالوصول إلى أنظمة معرفة واعتقاد غنية ودقيقة بطريقة متَّسقة مستندةً على شواهد محدودة جدَّاً. ربَّما يجب أن أضيف هنا أن مثل هذه الرؤية لا تفاجئ علماء الأحياء، خصوصاً فيما يتعلَّق باللغة البشرية[33]. وأعتقد أن علماء الفيزيولوجيا العصبية سيجدونها طبيعية تماماً، إن لم نقل واضحة مباشرة.

لا نريد أن نكتفي بمثل هذه الملاحظات النوعية والغامضة. في حقل دراسات اللغة البشرية لدينا فرضيات صلبة، وأعتقد أنها تتمتَّع بقوَّة وقدرة على التفسير كبيرة، حول الميزات العامَّة للبرنامج الجيني المسؤول عن نموِّ القدرة اللغوية والأشكال التي ستتَّخذها. لا أجد أيَّ سبب للشكِّ في أن الأمر مماثل في المجالات الأخرى، كما سيتَّضح كلَّما تقدَّمنا في فهم المقدرات الإدراكية البشرية. إن كان الأمر كذلك، نستطيع النظر إلى الطبيعة البشرية كمنظومة مألوفة في العالم الطبيعي: منظومة من "الأعضاء العقلية" قائمة على آليات فيزيائية غير معروفة لدينا بشكل كبير، إلا أنها

قابلة للبحث من حيث المبدأ، منظومة تزوِّدنا بشكل فريد من الذكاء تعبِّر عنه اللغة البشرية؛ وقدرتنا الفريدة على تطوير مفاهيم العدد والفضاء المجرَّد[34]؛ وتشييد نظريات علمية في حقول محدَّدة؛ لخلق أنظمة محدَّدة في الفنِّ والأساطير والشعائر، ولتأويل أفعال البشر، وتطوير واستيعاب أنظمة محددة من المؤسَّسات الاجتماعية، وغير ذلك.

بحسب فرضية "العضو الفارغ"، كلُّ الناس متساوون بالطبع بالموروث الإيديولوجي من ناحية الذكاء. بشكل أدق، هم متساوون في عدم قدرتهم على تطوير أنظمة إدراكية معقَّدة كتلك التي تميِّز البشر. ولكن إذا افترضنا أن هذا الكائن البيولوجي له مقدراته الخاصة كأي كائن آخر، ومن بينها المقدرة على تطوير بنى إدراكية بشرية بما تحمله من مواصفات خاصَّة، سنجد أنه من المحتمل أن يختلف البشر في مقدراتهم العقلية العليا. في الواقع، من الغريب ألا يكون الأمر كذلك، إن كانت الملكات الإدراكية كالملكة اللغوية بالفعل "أعضاءً عقلية". يختلف الناس بوضوح في مقدراتهم وصفاتهم الجسدية؛ لِمَ لا يكون هناك اختلافات محدَّدة جينياً في مزايا أعضائهم العقلية وفي البنى الفيزيائية التي تعتمد عليها؟

تؤدِّي الدراسات في أحد المقدرات الإدراكية كاللغة إلى فرضيات محدَّدة، ومهمَّة برأيي، حول البرامج الجينية للغات، ولكنها لا تعطينا دليلاً عن الاختلافات بين الناس. ربَّما يعود هذا إلى عدم دقَّة أدواتنا التحليلية. أو ربَّما المقدرات الأساسية ثابتة فعلاً، إن وضعنا جانباً الأمراض الشديدة. سنجد أنه على نطاق واسع جدَّاً، لا توجد أية اختلافات في المقدرة على اكتساب اللغة واستخدامها بشكل فعَّال وبالتفاصيل إلى درجة ما، بالرغم من أننا قد نجد بعض الاختلافات فيما تمَّ اكتسابه، كما توجد اختلافات واضحة في الاستخدام. لا أجد أي سبب هنا للدوغمائية. لا نعرف إلا القليل عن المقدرات الإدراكية الأخرى بحيث أننا لا نستطيع حتى التخمين. يبدو

أن التجربة تدعم الاعتقاد بأن الناس مختلفون في مقدراتهم الفكرية وفي اختصاصاتها. لن يكون الأمر غريباً إن ثبت ذلك، طالما نتعامل مع بنى بيولوجية مألوفة النوع، حتى لو كانت بمنتهى التعقيد والتفرُّد.

الكثير من الناس، خصوصاً أولئك الذين يعتبرون أنفسهم منتمين إلى الطيف السياسي اليساري-الليبرالي، يجدون مثل هذه النتائج شنيعة. ربَّما تكون فرضية العضو الفارغ جذّابة جدّاً لليسار لأنها تستبعد هذه الاحتمالات؛ لا يوجد اختلافات في غياب الموروث البيولوجي. ولكنني أجد صعوبةً في فهم القلق الذي تثيره هذه النتائج. أنا شخصياً مقتنع تماماً أنه، وبغضِّ النظر عن أشكال التعليم أو التدريب التي ربما كنت سأخضع لها في حياتي، لن أصبح قادراً على الجري مسافة ميل واحد في أربع دقائق، أو أن أكتشف نظريات "غوديل"[35]، أو أن أؤلِّف إحدى رباعيات بيتهوفن، أو أن أبلغ أياً من الذرى الرفيعة هائلة العدد التي بلغها الإنسان؛ ولا أشعر بأي نقص. يكفيني تماماً أنني قادر على فهم وتذوُّق ما أنجزه الآخرون، وأعتقد أن أيَّ شخص عاديٍّ قادر على ذلك، فيما أحقِّق إنجازاتي الشخصية بأية وسيلة ودرجة أنا قادر عليها. تختلف المواهب بين البشر بدرجات كبيرة، ضمن إطار ثابت يميِّز النوع البشري ويسمح بمجال فسيح للعمل الخلّاق، بما فيه العمل الخلَّاق المتمِّثل بتذوُّق أعمال الآخرين. يجب أن يكون هذا الأمر مدعاة لمسرَّتنا بدلاً من كونه ممقوتاً. من يفترض النقيض يجب أن يفترض ضمناً أن حقوق الناس ووضعهم الاجتماعي متعلِّق بشكل ما بمقدراتهم. بالنسبة إلى حقوق الإنسان، هناك مقدار من المعقولية في هذ الافتراض بمعنى وحيد أشرنا إليه آنفاً: في مجتمع محترم، يجب أن تُعطى الفرص بحسب الحاجات الشخصية، ومثل هذه الحاجات ستكون خاصَّة ومرتبطة بمواهب ومقدرات خاصَّة. تتعاظم سعادتي في الحياة بسبب حقيقة أن غيري قادر على ما لا أقدر عليه، ولا أجد أي سبب لحرمان

هؤلاء من الفرص لتثمير مواهبهم، المتَّسقة مع الحاجات الاجتماعية العامَّة. ستُطرح بالطبع هنا أسئلة صعبة ما في أيِّ مجتمع فعَّال، ولكنني لا أرى أية مشكلة في المبدأ.

أمَّا فيما يتعلَّق بالأدوار الاجتماعية، يدَّعي البعض أن الأجور متناسبة مع مستوى الذكاء في مجتمعنا. إلى الدرجة التي يصحُّ فيها هذا الادّعاء، علينا النظر إليه كداء يجب استئصاله كما كانت العبودية في فترة سابقة من التاريخ البشري. يحاجج البعض أحياناً بأن العمل الخلَّاق والبناء سيختفي إن لم يكافأ ماديًّاً، وهكذا فالمجتمع بأكمله سيربح عندما يتلقَّى المبدعون مكافآت خاصَّة. للقسم الأكبر من السكَّان، الرسالة إذاً هي: "من الأفضل لكم أن تبقوا فقراء". يستطيع المرء أن يرى لِمَ تجذب هذه التعاليم المتفعين، ولكن من الصعب أن يأخذها بجدِّية من له أية صلة بالعمل الخلَّاق الفنِّي أو بالعاملين في الفنون، أو العلوم، أو الحِرف، أو أيِّ مجال آخر. الحجج النموذجية لمذهب الحكم تبعاً للاستحقاق[36] لا تتمتَّع بأي دعم من المنطق أو الواقع، بحسب معرفتي؛ بل تعتمد على إيمان قبْلي، لا يبدو أنه بدوره يتمتَّع بالمعقولية. لقد ناقشت هذا الأمر في مكان آخر ولن نبحث فيه هنا أكثر من ذلك[37].

لنفترض أن البحث في الطبيعة البشرية أظهر أن القدرات الإدراكية البشرية مبرمجة بشكل كبير جينياً وأن هناك اختلافات بين الأفراد ضمن الإطار المشترك. يبدو لي هذا توقُّعاً معقولاً تماماً ووضعاً مرغوباً جدًّاً. لا يحمل هذا الأمر أية مضامين للمساوة في الحقوق أو الظروف، باستثناء ما أشرنا إليه أعلاه.

لنطرح أخيراً السؤال حول الأعراق والموروث البيولوجي. لاحظ مرَّة أخرى أنه لن ينتج شيء عن أيِّ اكتشاف يتعلَّق بهذا السؤال في مجتمع لائق. الأفراد يكونون على ما هم عليه؛ فقط بناءً على افتراضات عنصرية يُنظر

إليهم كممثِّلين عن العرق الذي إليه ينتمون، وهكذا تجد نتائجَ اجتماعيةً لاكتشاف أن الانتماء إلى أحد الأعراق مرتبط بطريقة ما بصفة بشرية ما. إذا استأصلنا الافتراضات العنصرية، لن يكون للوقائع أي نتائج اجتماعية من أي نوع، ولا تستحقُّ هذه الوقائع حتى معرفتها، من وجهة النظر هذه على الأقل. لو وجدنا أي سبب لتحرِّي الصلة بين العرق وإحدى القدرات البشرية، فيجب أن نجد السبب في الأهمِّية العلمية للسؤال. من الصعوبة بمكان أن نحدِّد بدقَّة أهمِّية سؤال ما من وجهة نظر العلم. بشكل تقريبي، لسؤال ما أهمية علمية إن ألقت نتائج الإجابة عليه بعض الضوء على المبادئ العامة للعلم. لا يقوم المرء بأبحاث لقياس سمك أوراق العشب في المروج المختلفة أو العدد اللامحدود لأمور تافهة وعبثية مماثلة. البحث في مستوى الذكاء والأعراق يبدو عبثياً من وجهة نظر العلم بشكل شبه كُلِّي. قد يكون الترابط بين بعض الصفات الموروثة مهمَّاً، ولكن إن كان أحدهم مهتمَّاً بهذا السؤال، فهو بالتأكيد لن يختار صفات كالعرق ومستوى الذكاء، فكلاهما خليط غامض من مزايا معقَّدة. على العكس، سيبحث في صفات مهمَّة وقابلة للقياس، كلون العينين وطول إصبع القدم الأكبر، على سبيل المثال. من الصعب أن نرى كيف نبرِّر دراسة العرق ومستوى الذكاء على أرضية علمية.

بما أنه لا توجد أهمِّية علمية أو اجتماعية لمثل هذا البحث، باستثناء الافتراض العنصري أن الأفراد يمثِّلون العرق الذي ينتمون إليه لا أنفسهم، نستنتج أنه لا يستحقُّ النظر فيه. السؤال الذي يُطرح إذاً، لمَ يدرسه الناس بحماسة شديدة؟ بشكل طبيعي سيتوجَّه الاهتمام إلى الافتراضات العنصرية التي تجعل له أهمّية ما، في حال قبولها.

في مجتمع عنصري، من المتوقَّع للبحث في العرق ومستوى الذكاء أن يعزِّز الأحكام المسبقة، بغضِّ النظر تقريباً عن نتائج البحث. عندما نتكلَّم

عن مفاهيم كـ"العرق" و"مستوى الذكاء"، من المتوقَّع أن تكون النتائج غامضة ومتضاربة، والحجج معقَّدة وصعبة الفهم للإنسان العادي. تبعاً للعنصريين، النتيجة القائلة "لا برهان" ستُقرأ "غالباً الفرضية صحيحة". سيجد العنصري مجالاً رحباً كي يتمرَّغ في انحيازاته المسبقة. حقيقة أن البحث قد أُنجز بحدٍّ ذاتها تفترض أن له أهمِّية ما، وبما أنه مهمٌّ فقط بناءً على الافتراضات العنصرية، فهذه الافتراضات مدسوسة حتى لو لم يتمَّ الجهر بها. لأسباب كهذه، كان للبحث العلمي في الخواص الجينية لليهود جاذبية في ألمانيا النازية. لا يوجد أدنى شكٍّ في أن البحث حول الأعراق ومستوى الذكاء كان مؤذياً بشدَّة لضحايا العنصرية الأمريكية. لقد استمعت إلى معلِّمين سود يصفون بكلمات متَّقدة معاناة وإذلال الأطفال عندما يُشرح لهم أن "العلم" قد أثبت هذا الأمر أو ذاك عن عرقهم، أو حتى أنه وجد من الضروري طرح المسألة.

لا نستطيع تجاهل أننا نعيش في مجتمع عنصري بشكل عميق، بالرغم من أننا نحبُّ تناسي ذلك. عندما وبَّخ محرِّرو النيويورك تايمز وسفير أمريكا في الأمم المتَّحدة "موينهان" حاكمَ أوغندا عيدي أمين ووصفوه بالـ"مجرم العنصري"، محقِّين على الأغلب، عمَّ الفخر البلاد وامتُدحوا لشجاعتهم وصدقهم. لن نجد من هو وقح كفايةً ليشير إلى أن المحرِّرين والسفير، قبل فترة ليست بالبعيدة، ساندوا جرائم عنصرية تفوق في حجمها أكبر خيالات أمين نفسه. يعكس الفشل العام في تحدِّي نفاقهم، في المقام الأوَّل، السيطرة الإيديولوجية القوية جدَّاً التي تمنعنا من فهم عنف أفعالنا وأهمِّيتها، وفي المقام الثاني، التزام الأمَّة الأصيل بالمبادئ العنصرية. لم يُنظر يوماً إلى ضحايا حروبنا الآسيوية كبشر كاملين، وهي حقيقة من السهل جدَّاً البرهنة عليها، وتدعو إلى خزيٍ أبدي. أمَّا بالنسبة إلى العنصرية المحلِّية، فلا داعي للتعليق.

العالِم مسؤول، كأيٍّ شخص آخر، عن النتائج المتوقَّعة لأفعاله. هذا أمر مفهوم تماماً بالعادة وواضح؛ انظر على سبيل المثال إلى استخدام البشر في التجارب العلمية. في الوضع الحالي، وبغضِّ النظر عن النتائج، سيكون للبحث في الأعراق ومستوى الذكاء ثمن اجتماعي خطير في مجتمع عنصري للأسباب المذكورة أعلاه. على العالِم الذي يقوم بهذا البحث أن يُظهر لنا الأهمِّية الفائقة له التي ترجُح على تلك الأثمان. إن برَّر أحدهم هذا البحث بما قد ينتج عنه في تحسين منهجية العلوم الاجتماعية، على سبيل المثال، كما حاجج رئيس جامعة بوسطن جون سيلبر (إنكاونتر، آب 1974)، فهو يزوِّدنا بطريقة لفهم حساباته الأخلاقية: ترجح كفَّة احتمال أن يسهم البحث في الأعراق ومستوى الذكاء في تحسين المنهجية على كفَّة الأثمان الاجتماعية الناتجة عن هذا البحث. يبدو أن أنصار هذا البحث يعتقدون أنهم يدافعون عن الحرِّية الأكاديمية، ولكن هذا تشويش فقط لا غير. يُطرح سؤال الحرِّية الأكاديمية هنا في صيغته التقليدية: هل للبحث أثمان ما، إن كان له أثمان، هل ترجح كفَّة أهمِّيته عليها؟ لا يملك العالِم حقّاً مميَّزاً يسمح له بتجاهل آثار أفعاله.

ما أن يُطرح السؤال عن الأعراق ومستوى الذكاء، سيجد أولئك الذين يدركون ويخشون من عواقبه الاجتماعية أنفسهم، بمعنى ما، محاصرين. يستطيعون، وهم محقُّون في ذلك تماماً، تجاهل الأمر بناءً على المعطيات السابقة. ولكنهم يفعلون ذلك في مجتمع عنصري، يتميَّز أيضاً بأن الناس تربَّوا على ترك الأسئلة ذات الأهمِّية الاجتماعية والإنسانية للـ"خبراء التقنيين"، الذين يبرهنون غالباً على أنهم خبراء «في التشويش والدفاع عن المنتفعين» أي «خبراء في التشريع»، بتعبير غرامشي. النتائج واضحة. أو عليهم أن يبدؤوا بتقديم الحجج والحجج المضادَّة وبالتالي يعزِّزون ضمناً الاعتقاد بأن لنتائج البحث قيمة ما، وهذا بدوره يعزِّز ضمناً الافتراضات

العنصرية التي يقوم عليها ذلك الاعتقاد في النهاية. بشكل حتمي، إذاً، بنفي أي علاقة مزعومة بين العرق ومستوى الذكاء (أو العرق و"س"، من أجل أي قيم لـ س يختارها المرء)، سيعزِّز المرء الافتراضات العنصرية. لا تقتصر المعضلة على هذا الأمر. لقد ناقشتها في مكان آخر عند الكلام عن الجريمة والعدوانية[38]. في مجتمع مؤدلج إلى درجة عالية، من الصعب أن تكون الأمور مختلفة، وهي مصيبة قد نأسى لها ولكننا لا نستطيع تفاديها بسهولة.

نحن نعيش ونعمل في ظروف تاريخية معطاة. قد نحاول تغييرها ولكننا لا نستطيع تجاهلها، سواء في الأعمال التي نقدم عليها، أو في استراتيجيات التغيير الاجتماعي التي نؤيِّدها، أو في الفعل المباشر الذي نقوم به أو نحجم عنه. في النقاشات حول الحرِّية والمساواة، من الصعب جدَّاً الفصل بين الأسئلة حول الواقع القائم وبين أحكام القيمة. علينا أن نحاول الفصل بينهما، وأن نتبع البحث حول الواقع إلى نهايته دون أحكام مسبقة، ولكن دون أن نتجاهل نتائج ما نفعل. يجب ألا ننسى أبداً أن ما نفعله سيتمُّ تشويهه وتلويثه، حتماً، من قبل أولئك الخبراء المذعورين العاملين لدى المؤسَّسات الاجتماعية التي تستخدمهم كإحدى أدواتها لفرض السلبية والطاعة. ما نفعله كعلماء، وباحثين، ودعاة، له نتائج، بالضبط كما لرفضنا الكلام أو الفعل نتائج أكيدة. لا يمكننا الهرب من هذه النتائج في مجتمع قائم على تركيز السلطة والامتيازات. هذه مسؤولية ثقيلة لا تقع على كاهل العالم أو الباحث في مجتمع لائق، حيث لا يخضع الأفراد إلى قرارات السلطات فيما يتعلَّق بحيواتهم واعتقاداتهم. يمكننا، بل يجب علينا، أن نزكِّي الفضائل البسيطة: الاستقامة والصدق، وتحمُّل المسؤولية والعناية بالآخرين. ولكن أن نعيش وفق هذه المبادئ ليس بالأمر الهيِّن دائماً.

الحواشي:

1- Robert Goodman, *After the Planners* (New York: Simon & Schuster, 1971).

2- K. William Kapp, *The Social Cost of Private Enterprise, 1950* (New York: Schocken Books, 1971), p. 231.

3- Cf. Seymour Melman, "Industrial Efficiency Under Managerial Versus Cooperative Decision-making," *Review of Radical Political Economics*, Spring 1970; reprinted in B. Horvat, M. Markovic, and R. Supek, eds., *Self-Governing Socialism*, vol. 2 (White Plains, N.Y.: International Arts and Sciences Press, 1975). See also Melman, *Decision-Making and Productivity* (Oxford; Blackwell, 1958); and Paul Blumberg, *Industrial Democracy: The Sociology of Participation* (New York: Schocken Books, 1969).

4- Stephen A. Marglin, "What Do Bosses Do?," *Review of Radical Political Economics*, Summer 1974; Herbert Gintis, "Alienation in Capitalist Society," in R. C. Edwards, M. Reich, and T. E. Weiskopf, *The Capitalist System* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972).

5- J. E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

6- Karl Marx, *Capital*, vol. 3 (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1959).

7- Giambattista Vico, *The New Science*, trans. T. G. Bergin and M. H. Fisch (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961).

8- David Ellerman, "Capitalism and Workers' Self-Management," in G. Hunnius, G. D. Garson, and J. Case, eds., *Workers' Control* (New York: Random House, 1973). PP. 1-11.

9- Adam Smith, *Wealth of Nations*, cited by Marglin, "What Do Bosses Do?"

10- جمع حدس، أي الموقف الأولي الطبيعي غير المبني على الدراسة والبحث (م).

11- نظرية قدمها الفيلسوف الأمريكي «روبرت نوزيك» في السبعينيات. (م).

12- Edward S. Greenberg, "In Defense of Avarice," *Social Policy*, January-February 1976, p. 63.

13- "The Fearful Drift of Foreign Policy," Commentary, *Business Week*, April 7, 1975.

14- في الواقع، وفي مثل هذه الحالة، السرقة المباشرة المدعومة من الدولة هو الشرح الأكثر معقولية.

15- حزب شيوعي في لاووس. (م).

16- On the interpretation of the "lessons of Vietnam" by academic scholars and liberal commentators as the war ended, see my "Remaking of History," *Ramparts*, September 1975 (reprinted in Towards a New Cold War [New York: Pantheon Books, 1982]), and "The United States and Vietnam," *Vietnam Quarterly*, no. 1, (Winter 1976).

17- For a discussion of this topic, see my introduction to N. Blackstock, ed., *Cointelpro* (New York: Vintage Books, 1976).

18- See, for example, Herbert J. Gans, "About the Equalitarians," Columbia Forum, Spring 1975.

19- Rudolf Rocker, "Anarchism and Anarcho-Syndicalism," in P. Eltzbacher, ed., *Anarchism* (London: Freedom Press, 1960), pp. 234-35.

20- رودولف روكر (1873-1958)، فوضوي ألماني. (م).

21- I have discussed some of the roots of these doctrines elsewhere: e.g., *For Reasons of State* (New York: Pantheon Books, 1973).

22- Rocker, op. cit., p. 228.

روكر يعرّف هنا «إيديولوجيا الفوضوية». أما كون ماركس متفقاً مع هذه الرؤية أم لا فهو أمر متروك للتخمين. كمنظّر حول الرأسمالية، لم يكن لدى ماركس الكثير ليقوله عن المجتمع الاشتراكي. الفوضويون، الذين رأوا أن تنظيمات العمال يجب أن تخلق «لا أفكاراً جديدة فحسب، وإنما وقائع للمستقبل نفسه» في المجتمع الرأسمالي (باكونين)، قدّموا نظرية أكثر تفصيلاً متوافقة مع تلك الرؤية حول مجتمع ما بعد الثورة.

For a left-Marxist view of these questions, see Karl Korsch, "On Socialization," in Horvat et al, op. cit, vol. 1.

23- من الواضح أن هناك حكم قيمة هنا، وأنا لا آسف لذلك.

24- كمعظم اليسار الغربي، كان تشومسكي معجباً بتجارب الكيبوتز الإسرائيلي. لاحقاً، مع انخراطه في معارك فكرية أوسع في وجه الإمبريالية الأمريكية والأساطير الإسرائيلية، اختفت كل الإشارات إلى مثل هذا الإعجاب. (م).

25- أي أن الإنسان مكوّن من جوهرين منفصلين: الروح والجسد. (م).

26- Quotes are from Salvador E. Luria, *Life: The Unfinished Experiment* (New York: Scribner's Sons, 1973).

27- For references and discussions, see note 20; also, Frank E. Manuel, "In Memoriam: Critique of the Gotha Program, 1875-1975," *Daedalus*, Winter 1976.

28- Fredy Perlman, *Essay on Commodity Fetishism*, 1968, reprinted from *Telos*, no. 6 (Somerville, Mass.: New England Free Press, 1968).

29- Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Merlin Press, 1970.

30- Cited by Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*.

31- See my Reflections on Language (New York: Pantheon Books, 1975) for reference and discussion.

32- Walter Sullivan, "Scientists Debate Question of Race and Intelligence," *New York Times*, February 23, 1976, p. 23. His account may well be accurate; I have often heard and read similar comments from left-wing scientists.

33- Cf., for example, the remarks on language in Luria, op. tit.; Jacques Monod, *Chance and Necessity* (New York: Alfred A. Knopf, 1971); and Francois Jacob, *The Logic of Life*, (New York; Pantheon Books, 1973). For some recent discussion of this issue, see my *Reflections on Language*.

34- من المضلل تماماً المحاججة بأن بعض أنواع الطيور تملك «مفهوم العدد» بشكل بدائي كما يظهر في قدرتها على توظيف واستخدام منظومة تراتيبية لأعداد محدودة (تصل إلى رقم سبعة). لا يجب الخلط بين مفاهيم واحد، اثنان... سبعة وبين مفهوم العدد الطبيعي، كما تطرحه منهجياً مسلمات بيانو-ديديكند على سبيل المثال، وكما يفهمه بالحدس الناس العاديون، دون صعوبة، كنظام لا نهائي.

35- كيرت غوديل، رياضي ومنطقي نمساوي شهير (1906-1978). (م).

36- أي أن تُسند التكليفات والمسؤوليات إلى الأفراد على أساس «استحقاقهم» القائم على ذكائهم وشهاداتهم ودرجة تعليمهم، التي تقاس عن طريق التقييم أو الاختبارات. (م).

37- Cf. my *For Reasons of State*, chap. 7.

38- *American Power and the New Mandarins* (New York: Pantheon Books, 1969), introduction.

ملاحظات حول الفوضوية

هذه نسخة معدَّلة لمقدَّمة كتاب دانيال جويرين الفوضوية: من النظرية إلى التطبيق التي كتبها تشومسكي ثمّ أعاد نشرها لاحقاً مرَّات عدَّة كمقال مستقل.

رأى كاتبٌ فرنسيٌّ، متعاطفٌ مع الفوضوية، عام 1890 أن «الفوضوية كالورقة الفارغة تماماً، يمكنها احتواء أيٍّ شيء»، بما في ذلك، بحسب الكاتب، تصرُّفاتٌ لأشخاصٍ «لا يمكن إلا لألدِّ أعداء الفوضوية أن يأتوا بمثلها»[1]. هناك الكثير من أنماط الفكر والعمل التي تُوصَف بالـ"فوضوية". لن تجدي محاولة جمع هذه النزعات المتضاربة تحت نظرية أو إيديولوجيا عامَّة. وحتى لو شرعنا في استخلاص التقاليدَ الحيَّة التي ما زالت تتطوَّر، من تاريخ الفكرِ التحرُّري على غرار ما فعل دانيال جويرين في مؤلَفه "الفوضوية"، سيظلُّ من الصعب صياغة مبادئها بشكلٍ محدَّدٍ ونهائيٍّ كنظريةٍ للمجتمع وللتغيير الاجتماعي. المؤرِّخ الفوضوي رودولف روكر، الذي يطرح تصوُّراً منهجياً لتطوُّر الفكر الفوضوي باتجاه النقابية الفوضوية، بطريقةٍ تُحاكي عمل جويرين، يعبِّر عن المسألة ببراعة حين يكتب:

> الفوضوية ليست نظاماً اجتماعياً جامداً مغلقاً على ذاته، بل بالأحرى نزعةٌ واضحةٌ في سياق التطوُّر التاريخي للجنس البشري، التي، وعلى النقيض من الوصاية الفكرية للمؤسَّسات الدينية والحكومية، تكافح في سبيل تفتُّح الطاقات الفردية والاجتماعية كافَّةً بحرِّيةٍ ودون أيِّ عوائق. حتى الحرِّية لا تعدو كونها مفهوماً نسبياً، غير مطلقٍ، بسبب نزوعها المستمرِّ للاتساع وللتأثير بطرق شتَّى في دوائر أكبر. ليست الحرِّية بالنسبة إلى الفوضوي مفهوماً فلسفياً مجرَّداً، بل هي الإمكانية الملموسة والأساسية لكلِّ إنسانٍ لتطوير جميع الطاقات والقدرات والمواهب التي منحته إيَّاها الطبيعة، وتسخيرها للجانب الاجتماعي. تزداد الشخصية البشرية كفاءةً وتناغماً كلَّما قلَّ تأثير الوصاية الدينية والسياسية في مسار تطوُّر الإنسان الطبيعي هذا، لتغدو مقياساً لثقافة المجتمع الفكرية التي نشأت في كنفه.[2]

قد يتبادر لذهن المرء سؤالٌ عن جدوى دراسة تُعنى بـ "نزعةٍ واضحةٍ في سياق التطوُّر التاريخي للجنس البشري" دون أن تُفضي إلى صياغة نظريةٍ اجتماعيةٍ محدَّدةٍ ومسهبةٍ في التفاصيل. لقد تمَّ بالفعل رفض الفوضوية من قبل الكثير من الباحثين باعتبارها طوباويةً بدائيةً لا شكل لها، أو لتعارضها مع الوقائع في مجتمع على درجة عالية من التعقيد. مع ذلك، في وسع المرء أن يحاجج دفاعاً عن الفوضوية من خلال طرح رؤية مغايرة، وهي أن اهتمامنا خلال مراحل التاريخ كافَّة يجب أن يكون منصبَّاً على تفكيك أشكال السلطة والاضطهاد القائمة منذ عهود، لعلَّها وجدت ما يسوِّغها فيها، لأغراض تتعلَّق بالأمن أو بالبقاء أو بالتطوُّر الاقتصادي، ولكنها تسهم اليوم في زيادة العجز المادي والثقافي عوضاً عن الحدِّ منه. إن كان الأمر كذلك، لن يكون هناك مذهبٌ ثابت للتغيير الاجتماعي يصلح للحاضر والمستقبل، ولا حتى، بالضرورة، مفهومٌ

محدَّدٌ غير متغيِّرٍ لأهداف التغيير الاجتماعي. لا شكَّ أن فهمَنا لطبيعة الإنسان أو للأشكال الاجتماعية الممكنة بدائيٌّ جدّاً، ممّا يستوجب قدْراً كبيراً من الشكِّ عند تناول أيِّ مذهبٍ واسع النطاق، تماماً مثلما يكون الشكُّ مطلوباً عند سماعنا أن "الطبيعة البشرية" أو "متطلَّبات الكفاءة" أو "تعقيدات الحياة العصرية" تتطلَّب هذا الشكل أو ذاك من الاضطهاد والحكم الاستبدادي.

مع ذلك، يتعيَّن علينا عند نقطة معيَّنة تطوير إدراكٍ محدَّدٍ لهذه النزعة الواضحة في سياق التطوُّر التاريخي للجنس البشري، بقدر ما يتاح لنا من الفهم، وبشكلٍ يستجيب لمهمَّات الساعة. بالنسبة إلى روكر «تحرير الإنسان من لعنة الاستغلال الاقتصادي والعبودية السياسية والاجتماعية هي المشكلة التي تواجه عصرنا»؛ والحلُّ لا يكمن في انتصار وممارسة سلطة الدولة، ولا في تسفيه الممارسات البرلمانية، بل بالأحرى عن طريق «إعادة بناء حياة الناس الاقتصادية من القاعدة إلى الأعلى مستحضرين روح الاشتراكية».

> إلا أنه لا يوجد من هو مؤهَّلٌ للاضطلاع بهذه المهمَّة غير المنتجين أنفسهم، باعتبارهم العنصر الوحيد في المجتمع المنتج لقيم من خلالها قد نصنع مستقبلاً جديداً. ينبغي لهم تحرير العمل من جميع القيود التي أحكم الاستغلال الاقتصادي تكبيله بها، وتحرير المجتمع من مؤسَّسات وإجراءات السلطة السياسية كافَّة، وإتاحة المجال لتحالف مجموعاتٍ حرَّةٍ من الرجال والنساء على أساس العمل التعاوني وتخطيط إداري يخدم مصالح الجماعة. يُمثِّل إعداد الجماهير الكادحة من سكَّان المدن والأرياف، ورصُّ صفوفهم كالمحاربين، لتحقيق هذه الغاية العظيمة الهدف الكامن وراء النقابية الفوضوية في الزمن الحديث، ومن خلاله يُستنفد غرض وجودها بشكل كامل.

يُسلِّمُ روكر كاشتراكي «بأن تحرير العمَّال بشكل جدِّيٍّ وحاسمٍ وتامٍّ لن يتحقَّق إلا باستيفاء شرط وحيد: ألا وهو استيلاء العمَّال بأكملهم على رأس المال من موادَّ أوليةٍ ومجملِ أدوات العمل، بما في ذلك الأرض».[3] ويؤكِّد أيضاً، كنقابي فوضوي، أَنَّ على منظَّمات العمَّال خلال العهد التمهيدي للثورة ابتكار لا الأفكار فحسب، إنما وقائع المستقبل نفسه التي تجسِّد بذاتها بنية مجتمع المستقبل؛ كما أنه يتطلَّع لثورة اجتماعية من شأنها أن تفكِّك أجهزة الدولة، بالإضافة إلى مصادرة أملاك المستغلين. «سنستبدل الحكومة بتنظيم صناعي».

> **يؤمن النقابيون الفوضويون بأن النظام الاقتصادي الاشتراكي لا يتحقَّق من خلال مراسيم وتشريعات الحكومة، بل حصراً عن طريق التعاون التضامني للعمَّال ضمن شتَّى فروع الإنتاج في شِقَّي العمل الجسدي والفكري؛ وذلك عن طريق تولِّي المنتجين أنفسهم إدارة المصانع كافَّةً بحيث تكون المجموعات والمصانع وفروع الصناعة على اختلافها أطرافاً مستقلَّة ضمن الهيئة الاقتصادية العامَّة، وبمواصلة إنتاج وتوزيع المنتجات بانتظام بما يخدم مصلحة الجماعة بالاستناد إلى تفاهمات مشتركة حُرَّة.**

كان روكر يكتب في مرحلةٍ وُضِعتْ فيها هذه الأفكار حيِّز التنفيذ بطريقة مثيرة خلال الثورة الإسبانية. أمَّا عالم الاقتصاد النقابي الفوضوي دييجو أباد دي سانتيان فقد كتب قبيل اندلاع الثورة بفترة وجيزة:

> **ليس للثورة أن تستجدي الدولة كوسيطٍ في مواجهة إشكالية التحوُّل الاجتماعي، بل عليها الاعتماد على تنظيم مجتمع المنتجين.**
>
> **لقد اتبعنا هذا النموذج ولم نجد أيَّ حاجة إلى الفرضية القائلة بوجوب تنظيم العمل من قِبَل سلطةٍ عليا، للوصول إلى التنظيم الجديد. سيتوجَّب علينا شكر من يدلُّنا على دور للدولة، إن وُجِد،**

في تنظيمٍ اقتصاديٍّ ألغى الملكية الخاصَّة ولا مكان فيه للطفيليات والامتيازات الخاصَّة. ردع الدولة مسألة لا تحتمل المماطلة؛ يقع على الثورة واجب التخلُّص من الدولة. إمَّا أن تقوم الثورة بمنح الثروة الاجتماعية لمجتمع المنتجين بحيث ينظِّمون أنفسهم للاضطلاع بالتوزيع الجمعي المُستَحقِّ دون أن يكون هناك حاجة إلى الدولة؛ أو ألا تقوم الثورة بمنح الثروة الاجتماعية لمجتمع المنتجين وحينها تغدو الثورة كذبة، وتستمرُّ الدولة.

لا يُشكِّل مجلسنا الاتحادي للاقتصاد سُلطةً سياسية، بل سُلطةً تنظيمية للشؤون الإدارية والاقتصادية. يتسلَّم المجلس توجيهاته من القواعد ويعمل وفقاً لقرارات الجمعيات المحلية والوطنية. هو جهاز ارتباط ليس إلا.[4]

أظهر إنغلز عدم موافقته على هذا التصوُّر برسالةٍ عام 1883 كما يلي:

يطرح الفوضويون المسألة رأساً على عقب. يصرحون بأن على ثورة الكادحين أن تبدأ بالتخلُّص من التنظيم السياسي للدولة.... لكن تدميرها في مثل هذه اللحظة يعني القضاء على الكيان الوحيد الذي يتيح للكادحين المنتصرين تأكيد سلطتهم المنتزعة حديثاً، وهزيمة خصومهم الرأسماليين، وإنجاز الثورة الاقتصادية للمجتمع التي سيؤول الانتصار من دونها إلى هزيمة جديدة وإلى مذبحة جماعية للعمَّال كالتي تبعت كومونة باريس.[5]

في المقابل حذَّر الفوضويون، كما فعل باكونين ببلاغة فائقة، من مخاطر "البيروقراطية الحمراء" والتي ستثبت أنها[6] «أخسُّ وأبغض كذبةٍ اجترحها قرننا». تساءل الفوضويُّ النقابيُّ فرناند بيلوتير: «هل من الضروريِّ والحتميِّ أن تكون الدولة المؤقَّتة التي علينا الانصياع لها سجناً جماعياً؟ ألا يمكن لها أن تقتصر على التنظيم الحرِّ المقصور على حاجات الإنتاج والاستهلاك، مع التخلُّص من المؤسسات السياسية كافَّة؟».[7]

لا أدَّعي معرفة الجواب لهذا السؤال. مع ذلك يبدو واضحاً أنه ما لم يتوفَّر جوابٌ إيجابيٌّ بطريقة ما، لن تكون كبيرةً فُرَص ثورةٍ ديمقراطيةٍ حقيقيةٍ تحقِّق مُثُلَ اليسار الإنسانية. وصف مارتين بوبر المشكلة بإحكام حين كتب؛ «بطبيعة الحال، لا يمكن للإنسان أن ينتظر من الشجيرة التي تحوَّلت إلى هراوة أن تورق».[8] بالنسبة إلى باكونين، تشكِّل مسألة تدمير الدولة أو الاستيلاء على سلطتها عنوان الافتراق الرئيس عن ماركس.[9] ظهرت هذه المشكلة مراراً وبأشكال مختلفة خلال القرن، لتقسم الاشتراكيين إلى قسمين: "تحرُّريين" و"سلطويين".

بالرغم من تحذيرات باكونين من البيروقراطية الحمراء، والتي تحقَّقت تحت ديكتاتورية ستالين، سيكون خطأً فاقعاً تأويل النقاشات التي جرت في القرن الماضي بناء على ادِّعاءات الحركات الاشتراكية المعاصرة بأنها تنتمي تاريخياً إلى هذا المذهب أو ذاك. على وجه التحديد، من الحماقة بمكان اعتبار أن البلشفية هي "التطبيق العملي للماركسية". على العكس، كان نقد البلشفية الصادر عن قوى اليسار، والذي أخذ الظروف التاريخية للثورة الروسية بعين الاعتبار، أكثر تماسكاً من وجهة نظر تحرُّرية.[10]

> **قامت حركات اليسار العمَّالية المناهضة للبلشفية بمعارضة اللينينيين بسبب تقصيرهم في توظيف انتفاضات الروس لخدمة مآرب الكادحين بشكل خاص. لقد أصبحوا أسرى بيئتهم واستخدموا الحركة الراديكالية العالمية لتحقيق حاجات روسية على وجه الخصوص، والتي سرعان ما تحوَّلت إلى مرادفٍ لحاجات الحزب-الدولة البلشفية. اكتُشفَت الجوانب "البرجوازية" للثورة الروسية الآن في البلشفية ذاتها، واعتُبِرَت اللينينية جزءاً من الديمقراطية-الاشتراكية العالمية، لا تختلف عنها إلا بمسائل إجرائية.[11]**

إذا كان لنا أن نلتمس فكرة وحيدة توجّه الإرث الفوضوي، أعتقد أنها يجب أن تكون تعريف باكونين لنفسه في معرِض تناوله لكومونة باريس:

> أنا عاشق متعصّب للحرّية، وأرى أنها الشرط الخاصّ التي يتأتّى للذكاء وللكرامة وللسعادة البشرية أن تنمو وتتطوّر في كنفها. لا أعني بذلك الحرّية الرسمية الصرفة التي تقوم الدولة بتحديدها وقياسها وتنظيمها؛ تلك الكذبة الأزلية التي لا تمثّل في الواقع إلا امتياز القلّة على حساب استعباد البقية؛ كما أنها ليست الحرّية الفردية الأنانية الرثّة والمزيّفة التي أعلت من شأنها مدرسة جان جاك روسو وغيرها من مدارس البرجوازية الليبرالية، والتي اعتبرت أن الدولة تضطلع بتمثيل الحقوق المفترضة لجميع البشر وبالحدّ منها في آن؛ فكرة من شأنها أن تؤدّي حتماً إلى خفض حقوق الأفراد لدرجة الإلغاء التام. لا أقصد تلك الحرّية، بل أقصد النوع الوحيد الجدير بحمل اسم الحرّية، حرّيةٌ تستند على التطوير الشامل لكلّ الطاقات المادّية والفكرية والأخلاقية الكامنة عند كلّ فرد، حرّيةٌ لا تعترف بأيّ قيود عدا تلك المحدَّدة بقوانين طبيعتنا الفردية الخاصّة، والتي لا يمكن اعتبارها قيوداً بالمعنى الحرفي بسبب عدم فرض هذه القوانين من قبل مشرِّع خارجيٍّ يتموضع فوقنا أو إلى جانبنا، بل هي قوانين متأصّلة وراسخة تشكّل جوهر كياننا المادّي والفكري والأخلاقي، كما أنها لا تقيّدنا بل تمثّل الشروط الراهنة والحقيقية لحرّيتنا.[12]

ولدت هذه الأفكار من رحم عصر التنوير؛ نجد جذورها في مؤلّف روسو "بحث في اللامساواة"، ومؤلّف همبولت "حدود عمل الدولة"، وفي إصرار كانط في دفاعه عن الثورة الفرنسية على أن الحرّية هي الشرط المسبق لاكتساب النضج من أجل الحرّية، وليست هبة تُمنح عند تحقيق هذا النضج. مع تطوُّر الرأسمالية الصناعية كمنظومة جديدة وغير متوقَّعة

للظلم، تكفَّلت الاشتراكية التحرُّرية بصون وتعزيز الرسالة الإنسانية الأساسية للتنوير وللمُثل التحرُّرية الكلاسيكية التي حُرِّفت لتصبح عقيدة حفاظٍ على النظام الاجتماعي الناشئ. في الواقع، وبناء على الأرضية نفسها التي دفعت بالليبرالية الكلاسيكية إلى رفض تدخُّل الدولة في الحياة الاجتماعية، تبدو العلاقات الاجتماعية الرأسمالية غير مقبولة. يظهر هذا جلياً، على سبيل المثال، في عمل همبولت النفيس "حدود عمل الدولة"، الذي سبق أعمال مِل ولعلَّه ألهمها. هذا العمل الكلاسيكي في الفكر الليبرالي، والذي أنهاه همبولت عام 1792، مناهض في جوهره للرأسمالية بشكل كبير، وإن يكن دون نضوج كامل. يستوجب تحويل أفكاره لإيديولوجيا للرأسمالية الصناعية تقويضاً كاملاً لهذه الأفكار.

تستبق رؤية همبولت لمجتمع تُستبدل فيه القيود الاجتماعية بروابط اجتماعية ويُمارس العمل فيه بحرِّية أعمال ماركس المبكِّرة ، تحديداً عند نقاشه لـ «اغتراب العمل حين يكون خارجياً عن العامل... وليس جزءاً من طبيعته... بحيث يقود ذلك لنكرانه لذاته عوضاً عن الوفاء لها... ويفضي به إلى الإنهاك الجسدي والانحطاط الذهني»، اغتراب العمل «يرمي ببعض العمَّال مجدَّداً إلى عمل ذي طابع بربري ويقوم بتحويل الآخرين إلى آلات»، وبهذا يحرم الإنسان من "خاصِّية الجنس البشري" المتمثِّلة بـ"النشاط الواعي الحر" بالإضافة إلى "الحياة المنتجة". تصوَّر ماركس على نحو مشابه «صنفاً جديداً من البشر يحتاج إلى رفاقه... يمسي فيه اتحاد العمال المسعى الحقيقي والبنَّاء لإحداث البنية الاجتماعية لعلاقات البشر المستقبلية».[13] عارض الفكر الليبرالي الكلاسيكي تدخُّل الدولة بالحياة الاجتماعية بالفعل، نتيجةً لتبنِّيه طروحاتٍ أعمق حول الحاجة الإنسانية إلى الحرية والتنوُّع وإلى حقِّ الاجتماع دون قيود. انطلاقاً من الطروحات نفسها، يتعيَّن النظر إلى علاقات الإنتاج الرأسمالية، والعمل

المأجور، والتنافسية، وعقيدة "التملُّك الفردي" بوصفها لا إنسانية في الأساس. بينما سيكون من المنصف اعتبار الاشتراكية التحرُّرية وريثة المُثل الليبرالية لعصر التنوير.

يصف رودولف روكر الفوضوية الحديثة بأنها «التقاء تيّارين عظيمين تمتَّعا بحضور مميَّز في الحياة الفكرية الأوروبِّية منذ الثورة الفرنسية وخلالها: الاشتراكية والليبرالية». كما يجادل بأن المُثل الليبرالية الكلاسيكية تحطَّمتْ على صخر وقائع أنماط الاقتصاد الرأسمالية. الفوضوية مناهضةٌ للرأسمالية بالضرورة لأنها «تعارض استغلال الإنسان للإنسان». غير أنها كذلك تعارض «هيمنة الإنسان على الإنسان». ويصّرُّ على أن "الاشتراكية إمَّا أن تكون حُرَّة أو ألا تكون أبداً. وبتسليمها بهذا يكمن المسوِّغ العميق والحقيقي لوجود الفوضوية.[14] انطلاقاً من هذه الرؤية، من الممكن النظر إلى الفوضوية باعتبارها الجناح التحرُّري للاشتراكية. بهذه الروحية تحديداً قارَبَ دانيال جويرين دراسة الفوضوية في مؤلَّفه الفوضوية وفي غيرها من أعماله.[15]

يقتبس جويرين قول أدولف فيشر: «كلُّ فوضوي اشتراكي؛ لكن العكس ليس بالضرورة صحيحاً». على غرار ذلك رأى باكونين، في معرض تصوُّره لبرنامج الأخوية الثورية العالمية في مؤلَّفه "البيان الفوضوي" الصادر عام 1865، بأنه يجب على كلِّ عضو، كشرط أوَّلي، أن يكون اشتراكياً.

يتعيَّن على الفوضوي المتَّسق مع نفسه أن يعارض المُلكية الخاصَّة لوسائل الإنتاج، وعبودية العمل المأجور، كونها من مكوِّنات هذا النظام، ولتضاربها مع مبدأ لزوم القيام بالعمل بحرِّية وبإشراف المنتجين أنفسهم. يتطلَّع الاشتراكيون، حسب تعبير ماركس، إلى مجتمع يكون فيه العمل «ليس وسيلة للكسب فقط، بل أسمى غايةٍ في الحياة»[16]، والذي سيكون من الاستحالة بمكان الوصول إليه في ظلِّ احتكام العامل لسلطة أو حاجة

خارجية عوضاً عن دوافعه الداخلية: «ليس ثمَّة وجودٌ لنمطٍ من العمل المأجور، على الرغم من أن بعضها أقل بغضاً من الآخر، بقادر على التخلُّص من بؤس العمل المأجور بحدِّ ذاته».[17] على الفوضوي المتَّسق مع نفسه ألا يعارض اغتراب العمل فحسب؛ بل كذلك التخصُّص الممل، الناتج بدوره عن تطوُّر وسائل الإنتاج التي

> **تحوِّل العامل إلى شبه إنسان، وتحطُّ من شأنه ليصبح مجرَّد ملحقٍ بالآلة، كما تُحيل عمله عذاباً يدمِّر المعنى الجوهري من ورائه؛ كما تُقصي الإمكانات الفكرية الكامنة في سيرورة العمل طرداً مع إدراج العلم كقوَّة مستقلَّة فيه...[18]**

لم يعتبر ماركس أن هذه الحال حتمية في التصنيع، ولكنها سمة لعلاقات الإنتاج الرأسمالية. على مجتمع المستقبل أن يكون مهتمَّاً بـ «استبدال عامل اليوم المسؤول عن جزئيات العمل... المختزل لمجرَّد شبه إنسان، بالفرد مكتمل التطوُّر والقادر على القيام بأعمال متعدِّدة... حيث تغدو الوظائف الاجتماعية المختلفة بالنسبة إليه... صيغاً متعدِّدةً تتيح له التعبير عن طاقاته الطبيعية بحرِّية».[19] الشرط المسبق هو التخلُّص من رأس المال والعمالة المأجورة كفئات اجتماعية (دون أن ننسى الجيوش الصناعية لـ"دولة العمل" أو الأنماط الحديثة المتنوِّعة للشمولية ورأسمالية الدولة). من حيث المبدأ، عن طريق تطوُّر واستخدام التكنولوجيا بشكل قويم، في الإمكان الحيلولة دون اختزال الإنسان إلى ملحق للآلة، أو لأداة إنتاج متخصِّصة، عِوضاً عن استخدام هذا التطوُّر لتعزيز هذا الاختزال؛ لكن ليس تحت شروط الهيمنة الاستبدادية على الإنتاج مِن قبل مَن يجعلون من الإنسان أداة لخدمة أهدافهم، متجاهلين غاياته الفردية المشار إليها في عبارة همبولت.

سعى النقابيون الفوضويون، حتى في ظلِّ الرأسمالية، إلى تأسيس

"روابط حُرَّةٍ للمنتجين الأحرار" تكون مستعدَّة للانخراط في الكفاح المسلَّح وتقوم بالتحضير للاضطلاع بمهمَّات تنظيم الإنتاج على أساس ديمقراطي. من شأن هذه الروابط أن تخدم كـ"مدرسة عملية للفوضوية".[20] إذا كانت المُلكية الخاصَّة لوسائل الإنتاج مجرَّد شكل من أشكال "السرقة" - «استغلال القوي للضعيف»[21]- حسب عبارة برودون المتداولة بكثرة؛ فإن تحكُّم بيروقراطية الدولة بالإنتاج، مهما سمت نواياه، لن يخلق الشروط اللازمة ليصبح العمل، بشِقَّيه الجسدي والفكري، الغاية الأسمى للحياة. في المحصِّلة، علينا التخلُّص من كليهما.

من خلال هجومه على الحقِّ في السيطرة الخاصَّة أو البيروقراطية على وسائل الإنتاج، يتَّخذ الفوضوي موقفاً مسانداً للمناضلين في سبيل "الحقبة التحرُّرية الثالثة والأخيرة في التاريخ"، حيث تحوَّل العبيد أقناناً في الحقبة الأولى، والأقنان عمَّالاً مأجورين في الثانية، بينما ستلغي الحقبة الثالثة طبقة الكادحين عبر حركة تحرير نهائية من شأنها أن تمنح زمام السيطرة على الاقتصاد لاتحاداتٍ حُرَّةٍ وطوعيةٍ من المنتجين (فورير، 1848).[22] كذلك نبَّه توكويفيل، عام 1848، من الخطر الداهم على "الحضارة":

> طالما كان حقُّ المُلكية أساساً وأصلاً للعديد من الحقوق الأخرى، كان من السهل الدفاع عنه، أو بالأحرى لم يُهاجم في الأصل؛ لقد كان بمثابة قلعة المجتمع في حين لم تكن باقي الحقوق كافَّة إلا حصوناً أماميةً له؛ لم يرزح تحت وطأة الهجوم ولم يكن ثمَّة أدنى محاولة جدِّية للانقضاض عليه. ولكن اليوم، عندما يُنظر إلى حقِّ الملكية كآخر أثر لم يُهدمْ للعالم الأرستقراطي، عندما يبقى قائماً وحده، وحين يكون الوصول إلى مجتمعٍ متساوٍ هو الفضيلة الوحيدة، فالأمر مختلف. فلنفكِّر فيما يعتمل في صدور الطبقات العاملة، بالرغم من أنني أعترف بعدم تحريكهم لساكنٍ

> حتى اللحظة. صحيحٌ اليوم أنهم أقلُّ انشغالاً من السابق بالسياسة؛ لكن أليس جلياً أيضاً أن دوافعهم، البعيدة عن السياسية، باتت اجتماعية؟ أليس واضحاً أن أفكاراً وآراءً تدعو إلى تحطيم الأسس التي يقوم عليها المجتمع بالذات، وليس مجرَّد إزالة قانون أو وزارة أو حكومة بعينها، آخذة في الانتشار فيما بينهم شيئاً فشيئاً؟[23]

خرج عمَّال باريس عن صمتهم عام 1871 وباشروا بإبطال المُلكية، أساس الحضارة! نعم أيُّها السادة، سعت كومونة باريس إلى إلغاء ما يجعل عمل كثير من البشر ثروة للبعض فقط، أي المُلكية الطبقية. لقد سعت إلى مصادرة أملاك المُستغلِّين. كما هدفت إلى جعل المُلكية الفردية حقيقةً عن طريق تحويل وسائل الإنتاج، من أرض ورأسمال، إلى مجرَّد أدواتٍ للعمل الحر والمتكافل، لا كوسائل استعبادٍ واستغلالٍ للعمَّال كما هي اليوم.[24]

بالطبع، سقطت الكومونة مضرَّجة بالدماء. تكشَّفت طبيعة "الحضارة" التي سعى عمَّال باريس إلى التغلُّب عليها عن طريق انقضاضهم على "الأسس التي يقوم عليها المجتمع بالذات"، مرة أخرى، عندما استعادت قوات حكومة فرساي السيطرة على باريس من سكانها. عبَّر ماركس عن ذلك بمرارةٍ ودقةٍ حين كتب؛

> تكشف حضارة وعدالة النظام البرجوازي عن وجهها الفظيع حين ينتفض عبيد وكادحو هذا النظام ضدَّ أسيادهم. تستحيل هذه الحضارة والعدالة عندها وحشية عارية وانتقاماً جامحاً... تعكس أفعال الجُند الجهنمية روح تلك الحضارة المتأصِّلة، بوصفهم حرَّاسها المرتزقة... لقد راع الطبقة البرجوازية حول العالم تعكير الصفو العام، تلك الطبقة نفسها التي نظرت بعين الرضا إلى المجزرة الجماعية التي تبعت المعركة...

على الرغم من التحطيم العنيف الذي تعرضت له الكومونة، رأى باكونين أنها دشَّنت عهداً جديداً «شَهِد انعتاقاً حاسماً وكاملاً للجماهير

ولتضامنها المستقبلي الحقيقي، عبر وعلى الرغم من الجميع حدود الدولة... ستكون ثورة الإنسان القادمة، العالمية والتضامنية، بمثابة بعثٍ لباريس» - ثورةٌ ما زال العالم بانتظارها.

يتعيَّن إذاً على الفوضوي المتَّسق مع نفسه أن يكون اشتراكياً، ولكن من نوع خاص. لن يقوم بمعارضة الاغتراب والاختصاص في العمل فقط، ولن يتطلَّع لاستيلاء كتلة العمَّال على رأس المال فحسب، بل سيصرُّ على أن إدارة العمل ستكون بيد العمَّال مباشرةً وليست في يد سلطة نخبوية ما تدَّعي تمثيل الطبقات الكادحة. باختصار، سيُعارض الفوضوي؛

> **تنظيم الإنتاج من قبل الحكومة. يعني ذلك اشتراكية الدولة، ألا وهي سيطرة موظَّفي الدولة على الإنتاج، وسيطرة المدراء والعلماء وموظَّفي المتاجر عليها... يكمن هدف الطبقات العاملة في التحرُّر من ربقة الاستغلال، الذي لا ولن يتحقَّق عن طريق طبقة آمرة مسيطرة جديدة تُحِلُّ نفسها محلَّ البرجوازية. يتحقَّق ذلك فقط عن طريق العمَّال أنفسهم حين يسيطرون على الإنتاج.**

اقتُبستْ هذه الملاحظات من مؤلَّف "أطروحاتٌ خمس حول الصراع الطبقي" لليساري الماركسي أنطون بانيكوك؛ أحد أبرز منظِّري حركة المجلس الشيوعي. وفي حقيقة الأمر، تتداخل الماركسية الجذرية بالتيَّارات الفوضوية.

فلنتأمَّلْ وصف "الاشتراكية الثورية" التالي من باب الاستفاضة في الإيضاح؛

> **يؤكِّد الاشتراكي الثوري على أن مُلكية الدولة لوسائل الإنتاج لن تؤدِّي إلا إلى طغيان البيروقراطية. لقد رأينا لماذا لا تستطيع الدولة التحكُّم بالإنتاج بديمقراطية. لا يوجد تملُّكٌ ديمقراطيٌّ للصناعة، ولا تحكُّمٌ ديمقراطيٌّ بها، إلا عندما ينتخب العمَّال لجان**

> إدارةٍ صناعيةٍ من صفوفهم. ستكون الاشتراكية منظومة صناعية بشكل أساسي؛ ستتَّسم مكوِّناتها بصبغة صناعية. وبالتالي سيُمَثَّل من يواصلون القيام بالنشاطات الاجتماعية والصناعية بشكل مباشر في المجالس المحلِّية والمركزية للإدارة المجتمعية. سيؤدِّي هذه الترتيب إلى تأسيس سلطة الممثِّلين من القاعدة إلى أعلى من طرف من يقومون بالعمل والملمِّين بحاجات الجماعة. ستحظى جميع مراحل النشاطات الاجتماعية بالتمثيل حين تلتئم اللجنة الإدارية الصناعية المركزية. من هنا ستُستبدَل الدولة الرأسمالية السياسية أو الجغرافية باللجنة الإدارية الصناعية للاشتراكية. الانتقال من نظام اجتماعيٍّ إلى آخر هو الثورة الاجتماعية. مثَّلت الدولة السياسية على مرِّ العصور التحكُّم بالناس من قِبَلِ الطبقات الحاكمة، بينما ستشكِّل الجمهورية الاشتراكية إدارة الصناعة بالنيابة عن كامل الجمهور. مثَّلت الأولى الإخضاع الاقتصادي والسياسي لعدد كبير من الناس، في حين ستعني الثانية الحرِّية الاقتصادية للجميع؛ لتكون بالنتيجة ديمقراطية حقيقية.

يظهر هذا التصوُّر-البرنامج فيما قد يكون أهمَّ أعمال ويليام بول التحرُّرية الدولة: أصولها ووظيفتها، والذي سبق صدور عمل لينين الدولة والثورة في عام 1917 بفترة وجيزة (انظر الهامش رقم 9). كان بول عضواً في حزب العمل الاشتراكي الماركسي الدي-ليوني[25]، ولاحقاً أحد مؤسِّسي الحزب الشيوعي البريطاني.[26] يحاكي نقده لاشتراكية الدولة تعاليم الفوضويين التحرُّرية في مبادئها التي تقول بأنه طالما ستفضي مُلكية وإدارة الدولة إلى طغيان البيروقراطية، يتوجَّب على الثورة الاجتماعية استبدالها بالتنظيم الصناعي للمجتمع تحت إشرافِ العمَّال بشكل مباشر. بالإمكان الاستشهاد بالكثير من التصريحات المشابهة.

على أن ما يفوق ذلك أهمِّيةً أنه قد تمَّ التوصُّل إلى هذه الأفكار

خلال حراكٍ ثوريٍّ عفوي، كما حدث في ألمانيا وإيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى، وفي إسبانيا (ليس في الريف الزراعي فحسب، بل في برشلونة الصناعية أيضاً) عام 1936. في وسع المرء أن يجادل بأن شكلاً ما للمجلس الشيوعي هو الصيغة الطبيعية للاشتراكية الثورية في مجتمع صناعي. يعكس هذا إدراكاً بدهياً لمدى محدودية الديمقراطية حين تسيطر أي من النُخَب الاستبدادية على المنظومة الاقتصادية، سواءً كانوا ملّاكاً ومدراء وتكنوقراط (خبراء)؛ حزباً "طليعياً"؛ أو بيروقراطيّي دولة. لن تتحقَّق الأهداف التحرُّرية الكلاسيكية، التي استرسل ماركس وباكونين وغيرهما من الثوريين الحقيقيين في تطويرها، في ظلّ شروط الهيمنة الاستبدادية هذه؛ ولن يتمتَّع الإنسان بالحرِّية التي تتيح له تطوير إمكاناته الكامنة لمداها الأقصى، ولن يفتأ المُنتِج أن يكون "بقايا إنسان"، مهاناً، وأداةً في عملية إنتاجيةٍ تُدار من فوق.

إلا أنه يمكن لعبارة "حراكٍ ثوريٍّ عفوي" أن تكون مضلِّلَة. أخذ النقابيون الفوضويون ملحوظة باكونين بأن على منظَّمات العمَّال ابتكار "لا الأفكار فحسب، إنما وقائع المستقبل نفسه" خلال الفترة التمهيدية للثورة على محمل الجد. كانت إنجازات الثورة الشعبية في إسبانيا، على وجه الخصوص، قد اعتمدت على العمل الصبور لسنواتٍ طويلة في مجالي التنظيم والتعليم، كواحدٍ من مكوِّنات تراثٍ مديدٍ من الالتزام والروح القتالية. لقد كانت مقرَّرات مؤتمرَي مدريد حزيران 1931 وسرقسطة أيّار 1936 في نواحٍ كثيرة بمثابة نُذُرٍ لما ستفعله الثورة، تماماً كأفكار سانتيان المغايرة بعض الشيء (انظر الملاحظة رقم 4) والمذكورة في رؤيته لواجب قيام الثورة بالتأسيس للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي. يكتب جويرين: «كانت الثورة الإسبانية ناضجة نسبياً في عقول المفكِّرين التحرُّريين، مثلما كانت في الوعي الشعبي». وقد وُجِدَتْ حينها منظَّمات عمَّالٍ تتمتعُ بالبنية

والخبرة والفهم اللازمين للشروع في مهمَّة إعادة البناء الاجتماعي، إلا أنها انفجرت كثورة اجتماعية مع الاضطراب المرافق لانقلاب فرانكو عام 1936. في معرض تقديمه لمجموعة من الوثائق حول "التنظيم الجماعي" في إسبانيا، يكتب الفوضوي أوجستين سوتشي:

> **اعتبر فوضويو ونقابيو إسبانيا لسنين طويلة أن مهمَّتهم الأبرز تكمن في إحداث التحوُّل الاجتماعي في المجتمع.**
>
> **كان موضوع الثورة الاجتماعية حاضراً دون انقطاع وبشكل منتظم في اجتماعات نقاباتهم وجماعاتهم، كذلك الأمر في صحفهم وكتبهم ومناشيرهم.**[27]

كان لهذا كلِّه الفضل في الإنجازات العفوية للثورة الإسبانية، وفي مفعولها البنَّاء.

كانت الاشتراكية التحرُّرية، بمعناها هذا، غائبة في المجتمعات الصناعية خلال النصف المنصرم من القرن. كانت السيطرة منعقدة لإيديولوجيات اشتراكية الدولة أو رأسمالية الدولة (ذات طابعٍ عسكريٍّ على نحو متزايد في الولايات المتَّحدة، لأسباب لا تخفى على أحد).[28] إلا أنها عادت إلى الواجهة من جديد خلال السنوات القليلة الماضية. أطروحات بانيكويك التي قمت باقتباسها موجودة في كتيِّبٍ حديثٍ لجماعة عمَّال فرنسية جذرية (Informations et correspondances ouvrières). أمَّا ملاحظات ويليام بول حول الاشتراكية الثورية فقد اسْتُشهِد بها في بحث لوالتر كيندل عُرِضَ خلال المؤتمر الوطني حول سلطة العمَّال في شيفيلد-إنكلترا في آذار 1969. أصبحت حركة سيطرة العمَّال هذه قوَّةً ذات شأن في إنكلترا خلال الأعوام القليلة المنصرمة. فقد قامت بتنظيم العديد من المؤتمرات وأصدرت الكثير من المطبوعات، ويضمُّ أنصارها العاملون ممثِّلين عن بعض أهمِّ النقابات المهنية. على سبيل المثال، قام اتِّحاد فاوندري-

وركرز وأملجمتد للهندسة بتبنّي برنامج تأميم الصناعات الأساسية تحت "سلطة العمّال على الأصعدة كافّة" كسياسية رسمية.[29] كذلك تشهد القارّة الأوروبّية تطوُّرات مشابهة، فقد أدّت أحداث أيّار 1968 بطبيعة الحال إلى تزايد الاهتمام بالمجلس الشيوعي والأفكار المتّصلة به في فرنسا وألمانيا، كما في إنكلترا.

نظراً للقالب العام المحافظ لمجتمعنا المفرط في عقائديته، لم يحمل بقاء الولايات المتّحدة بمنأىً نسبيٍّ عن هذه التطوُّرات مفاجأة كبيرة. إلا أن من الممكن لهذا أن يتغيَّر أيضاً. من شأن انحسار أساطير الحرب الباردة أن يفسح المجال على أقل تقدير لطرح هذه الأسئلة ضمن دوائر واسعة. إذا ما تراجعت موجة القمع الراهنة، وإذا ما استطاع اليسار التخلُّص من ميوله الانتحارية والبناء على ما تمَّ إنجازه خلال العقد المنصرم، سينبغي على مشكلة كيفية تنظيم المجتمع الصناعي باتجاهات ديمقراطية حقيقية، مع سيطرة ديمقراطية في موقع العمل وفي المجتمع، أن تصبح مسألة فكرية مهيمنة في أوساط العاملين على إشكاليات المجتمع المعاصر، ومع تطوُّر حركة جماهيرية متطلِّعة لاشتراكية تحرُّرية سيفضي هذا التفكر بالتالي إلى أفعال.

تنبّأ باكونين في بيانه الصادر عام 1865 بأن أحد عناصر الثورة الاجتماعية سيكون «تلك الشريحة الذكية والنبيلة بحقٍّ من صفوف الشباب، الذين يتبنّون قضية الناس بقناعات بالغة وطموحات متّقدة على الرغم من انتمائهم إلى الطبقات الثرية بالولادة». قد يرى المرء في بروز حركة الطلّاب في ستينيات القرن العشرين خطوة على طريق تحقّق هذه النبوءة.

اضطلع دانيال جويرين بما سمّاه "عملية إعادة تأهيلٍ" للفوضوية. وحاجج، بشكل مقنع باعتقادي، بأن «الأفكار البنّاءة للفوضوية تحتفظ

بحيويَّتها، وقد يكون في مقدورها حين تخضع لإعادة الفحص وللتمحيص أن تساعد الفكر الاشتراكي المعاصر في انطلاقة جديدة... وأن تسهم في إثراء الماركسية».[30] لقد انتقى جويرين، من "المروحة الواسعة" للفوضوية، تلك الأفكار والأفعال التي يمكن تسميتها بالاشتراكية التحرُّرية، وأخضعها لفحص تفصيلي. هذا طبيعي وصائب. إطار العمل هذا يشمل ما أتى به كبار الناطقين باسم الفوضوية بالإضافة إلى التحرُّكات الشعبية المدفوعة بمشاعر الفوضوية وأهدافها على حدٍّ سواء. لم يكن اهتمام جويرين محصوراً بالفكر الفوضوي فحسب، بل كذلك بالحراك العفوي للقوى الشعبية التي تقوم بخلق أنماط اجتماعية جديدة في سياق الكفاح الثوري. كان اهتمامه منصبّاً على الابتكار في المجالين الاجتماعي والفكري. علاوة على ذلك، سعى إلى الاستفادة من الإنجازات الإيجابية للتجارب السابقة، التي من شأنها أن تُثري نظرية التحرُّر الاجتماعي. تلك هي الطريقة المناسبة لدراسة تاريخ الفوضوية، ليس لمن يَنْشُدُ فهمَ العالم فحسب، وإنما تغييره كذلك.

يرى جويرين أن فوضوية القرن التاسع عشر عقائدية بشكل أساسي، بينما يُشكِّل القرن العشرين للفوضويين حقبة "الممارسة الثورية".[31] يتجلّى هذا الرأي في مؤلّفه الفوضوية. يتّجه تأويله للفوضوية نحو المستقبل بشكل مقصود. وقد نوَّه آرثر روزنبرغ ذات مرّة بأن من طبع الثورات الشعبية أن تسعى إلى استبدال «السلطة الإقطاعية أو المركزية الحاكمة بالقوَّة» بشكل ما من أشكال المنظومة المجتمعية التي «تفترض تقويض وزوال الشكل القديم للدولة». ستكون هذه المنظومة إمَّا اشتراكيةً أو «صيغة قصوى من الديمقراطية... "التي تُشكِّل" الشرط التمهيدي للاشتراكية، على اعتبار أنه لن يتسنَّى للاشتراكية أن تتحقَّق إلا في عالم يتمتَّع بأعلى درجة ممكنة من الحرِّية الفردية». ينوِّه روزنبرغ إلى أن هذه الغاية كانت حاضرة عند

ماركس وعند الفوضويين[32]. يتعارض هذا الكفاح الطبيعي للتحرُّر مع النزعة السائدة لمركزة الحياة الاقتصادية والسياسية.

كتب ماركس، منذ قرن خلا، أن عمَّال باريس «شعروا بأنه لم يكن ثمَّة بديل آخر، الكومونة أو الإمبراطورية، بصرف النظر عن تكرار ظهورها تحت مسمَّيات أخرى».

> **كانت الإمبراطورية قد دمَّرتهم اقتصادياً عن طريق الخراب الذي ألحقته بالثروة العامَّة، عن طريق الغشِّ الذي رعته بالجملة، عن طريق دعمها لمركزة رأس المال المصطنعة بشكل متسارع، بالإضافة إلى مصادرة مكتسباتهم. قمعتهم سياسياً، صدمتهم بعربدتها الأخلاقية، أهانت الجانب الفولتيري فيهم حين أوكلت مهمَّة تعليم أطفالهم للأخوة الجهلة (جمعية أخوة المدارس المسيحية)، جعلتهم يشمئزُّون من انتمائهم الوطني كفرنسيين بعد أن دفعت بهم بتهوُّر إلى أتُون حرب أفضت إلى نتيجة وحيدة بعد الدمار الذي خلفته، ألا وهو نهاية الإمبراطورية.[33]**

الإمبراطورية الثانية البائسة «كانت الصيغة الوحيدة الممكنة للحكومة في زمن هُزم فيه البرجوازيون، ولم تكن الطبقة العاملة قد استحوذت بعد على القدرة على حكم الأمة».

ليس عسيراً إعادة صياغة هذه الملاحظات لتلائم المنظومات الإمبريالية للعام 1970. لا تزال مشكلة «تحرير الإنسان من لعنة الاستغلال الاقتصادي ومن العبودية السياسية والاجتماعية» راهنة اليوم. وطالما كان الأمر كذلك، ستبقى مبادئ الاشتراكية التحرُّرية وممارستها الثورية دليلاً لنا ومصدراً للإلهام.

1- Octave Mirbeau, quoted in James Joll, *The Anarchists*, pp. 145-6.

2- Rudolf Rocker, *Anarchosyndicalism*, p. 31. [Republished in 2004 by AK Press as *Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice*].

3- Cited by Rocker, ibid., p. 77. This quotation and that in the next sentence are from Michael Bakunin, "The Program of the Alliance," in Sam Dolgoff, ed. and trans, Bakunin on Anarchy, p. 255.

4- Diego Abad de Santillan, *After the Revolution*, p. 86. In the last chapter, written several months after the revolution has begun, he expresses his dissatisfaction with what had so far been achieved along these lines. On the accomplishment of the social revolution in Spain, see my *American Power and the New Mandarins*, chapter 1, and references cited there; the important study by Brouc and Temimehas since been translated into English. Several other important studies have appeared since, in particular: Frank Mintz, *L'Autogestion dans l'Espagne revolutionnaire* (Paris: Editions Belibaste, 1971); Cesar M. Larenm, *Les Anarchistese spagnols et lepouvoir,* 1868-1969 (Paris: Editions du Seuil, 1969); Gaston Leval, *Espagne libertaire*, 1936-1939: *L'Oeuvre constructive de la Revolution espagnole* (Paris: Editions du Cercle, 1971) . See also Vernon Richards, *Lessons of the Spanish Revolution*, enlarged 1972 edition.

5- Cited by Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary idea,* in his discussion of Marxism and anarchism.

6- Bakunin, in a letter to Herzen and Ogareff, 1866. Cited by Daniel Guerin, *jeuesse du socialism lihertaire*, p. 119.

7- Fernand Pellourier, cited in Joll, *Anarchists*. The source is '*L'anarchisme et les syndicatsouvriers',Les Temps nouveaux*, 1895. The full text appears in Daniel Guerin, cd. *,Ni Dieu, ni Maitre*, an excellent hiscoric.1.1 anthology of anarchism. [AK Press, 1 998]

8- Martin Buber, Paths in Utopia, p. 127.

9- «ليس ثمّة دولة، مهما تكن ديمقراطية» كتب باكونين، «ولا حتى أكثر الجمهوريات يسارية، في مقدورها أن تمنح الناس ما يصبون إليه حقاً، ألا وهو التنظيم

الذاتي الحر وإدارة شؤونهم من القاعدة إلى الأعلى دون أي تدخُّل أو عنف ممارَس من فوق؛ ذلك لأن كل دولة من حيث الجوهر، بما فيها دولة الشعب الوهمية التي اصطنعها السيِّد ماركس، هي ليست سوى آلة تحكم الجماهير من فوق عن طريق أقلية محظية من المفكرين المتعجرفين الذين يتخيلون أنهم على دراية بما يريده ويحتاجه الناس، أكثر من الناس أنفسهم...». «إلا أن شعور الناس لن يكون أفضل إذا كان اسم العصا التي يُضربون بها "عصا الشعب"» (*مركزية الدولة والفوضوية* 1873، في دولجوف، *باكونين حول الفوضوية*، صفحة 338) - تمثل "عصا الشعب" الجمهورية الديمقراطية.

كان لماركس وجهة نظر مختلفة حول الموضوع بالطبع.

لنقاش تأثير كومونة باريس على هذا الخلاف، يرجى الاطلاع على ملاحظات دانيال جويرين في عمله المعنون (Ni Dieu, ni Maitre) والتي ظهرت أيضاً بشكل موسَّع إلى حد ما في كتابه (Pour un marxisme libertaire) .

يرجى الاطلاع أيضاً على الملاحظة 24.

10- On Lenin's "intellectual deviation" to the left during 1917, see Robert Vincent Daniels, "The State and Revolution: a Case Study in the Genesis and Transformation of Communist Ideology", *American Slavic and East European Review*, vol. 12, no. 1(1953).

11- Paul Mattick, *Marx and Keynes*, p. 295.

12 - أعيد طبع عمل ميخائيل باكونين «la Commune de Paris et la notion de l'état" ضمن عمل جويرين «Ni Dim, ni Maitre». بوسعنا مقارنة ملاحظة باكونين الختامية حول قوانين الطبيعة الفردية بوصفها شرطاً للحرية مع نهج التفكير الإبداعي الذي تطور في كنف الإرث العقلاني والرومانسي. يرجى الاطلاع على عمليّ *اللسانيات الديكارتية* و*اللغة والعقل*.

13 - شلومو أفينيري، *الفكر الاجتماعي والسياسي عند كارل ماركس*، صفحة 142، مشيراً إلى التعليقات في كتاب *العائلة المقدسة*. يصرح أفينيري أن جماعة الكيبوتس الإسرائيلية كانت الوحيدة من بين الحركات الاشتراكية «التي أدركت أن صيغ وأشكال التنظيم الاجتماعي الراهنة ستحدد بنية المجتمع المستقبلي». إلا أن هذا كان بمثابة موقفٍ طبيعيٍ للنقابية الفوضوية كما تمت الإشارة مسبقاً.

14- Rocker, *Anarchosyndicalism*, p. 28.

15- See Guerin's works cited earlier.

16 - كارل ماركس، *نقد برنامج غوتا*.

17- Karl Marx,*Grundrisse der Kritik der PolitischenOkonomie*, cited by Mattick, *Marxand Keynes*, p. 306. In this connection, see also Mattick's essay "Workers' Control", in Priscilla Long, ed. ,*The New Left*, and Avineri, *Social and Political Thought of Marx*.

18- كارل ماركس، *رأس المال*، مقتبسة من قبل روبرت تكر، والذي يشدد بحق على أن ماركس نظر إلى الثوري بوصفه «مُنتِجاً محبطاً» أكثر مما هو «زبونٌ مستاءٌ» (*الفكرة الثورية الماركسية*). هذا النقد الأكثر جذرية لعلاقات الإنتاج الرأسمالية هو حصيلة الفكر الليبرالي لعصر التنوير.

19- Marx, *Capital*, cited by Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, p. 83.

20- Pelloutier, "L'anarchisme."

21- "Qu'est-ce que la propriete?" The phrase "property is theft" displeased Marx, who saw in its use a logical problem, theft presupposing the legitimate existence of property. See Avineri, *Social and Political Thought of Marx*.

22- Cited in Buber's *Paths in Utopia*, p. 19.

23- Cited in J. Hampden Jackson, *Marx, Proudhon and European Socialism*, p. 60.

24- كارل ماركس، *الحرب الأهلية في فرنسا*، صفحة 24. يلاحظ أفينيري أن هذه وغيرها من تعليقات ماركس حول الكومونة تشير بوضوح للنيات والخطط. كما عبّر ماركس بصريح العبارة في مواضع أخرى، تقويمه الفعلي كان أكثر نقدية مما جاء هنا.

25- حزب ماركسي نقابي فوضوي أمريكي (م).

26- For some background, see Walter Kendall, *The Revolutionary Movement in Britain*.

27- *Collectivisations: L'Oeuvre constructive de la Revolution espagnole*, p. 8.

28- For discussion, see Mattick, *Marx and Keynes*, and Michael Kidron, *Western Capitalism since the* War. See also discussion and references cited in my *At War with Asia*, chapter 1, pp. 23-6. [Republished by AK Press in 2004].

29- See Hugh Scanlon, *The Wily Forward for Workers' Control*. Scanlon is president of the AEF, one of Britain›s largest trade unions.

The institute was established as a result of the sixth Conference on Workers› Control, March 1968, and serves as a center for disseminatingin formation and encouraging research.

30- Guerin, *Ni Dieu, ni Maitre*, introduction. [AK Press, 1998]

31- Ibid.

32- Arthur Rosenberg, *A History of Bolshevism*, p. 88.

33- Marx, *Civil War in France*, pp. 62-3.

في أصول الفوضوية

صدرت هذه المقالة في الأصل كتمهيدٍ لكتاب رودولف رايزمان
مختارات من الفوضوية، ليوبليانا، 1986.[1]

وصف المفكر النقابي-الفوضوي رودولف روكر الفوضوية الحديثة بأنها «التقاء تيَّارين عظيمين تمتَّعا بحضورٍ مميَّزٍ في الحياة الفكرية الأوروبِّية منذ الثورة الفرنسية وخلالها: الاشتراكية والليبرالية». بالتوازي معهما، تطوَّرت أكثر المقوِّمات الإيجابية للفوضوية الحديثة، على صعيدَي النظرية والممارسة، من خلال نقد الليبرالية الرأسمالية والتيَّارات التي تصوِّر نفسها على أنها اشتراكية.

لن تتحقَّق مُثُلِ التنوير التحرُّرية في ظلِّ النظام الرأسمالي الناشئ إلا بشكل جزئيٍّ ومحدود: "الديمقراطية وشعارها المساواة بين كلِّ الناس أمام القانون والليبرالية مع شعارها في حقِّ الإنسان في تقرير مصيره سيتحطَّم كلاهما على صخرة واقع الاقتصاد الرأسمالي"، كما أشار روكر بشكلٍ صائب. يُحرَم المجبرون على تأجير أنفسهم لأصحاب رأس المال من أجل تأمين معيشتهم من أحد أكثر الحقوق أساسيةً: الحقّ في عملٍ مثمرٍ وخلَّاقٍ ومُرضٍ نابع من تحكُّم المرء بنفسه، بالتضامن مع الآخرين. يُشكِّل

إرضاء حاجات من يسيطرون على قرارات الاستثمار ضرورةً قصوى في ظلِّ القيود الإيديولوجية للديمقراطية الرأسمالية؛ لن يكون هناك إنتاجٌ ولا عملٌ ولا خدماتٌ اجتماعيةٌ ولا موارد رزقٍ إن لم تتحقَّق متطلَّباتهم. بسبب الحاجة الملحَّة، يقوم الجميع بإخضاع أنفسهم ومصالحهم لخدمة ملَّاك ومدراء المجتمع، الذين، علاوةً على ذلك، يملكون القدرة، بفضل تحكُّمهم بالموارد، على تشكيل النظام الإيديولوجي (الإعلام، المدارس، الجامعات وإلى ما هنالك) بيسرٍ لخدمة مصالحهم، ليتمكَّنوا من تحديد الشروط الأساسية التي ستشتغل العملية السياسية ضمنها، بالإضافة إلى معاييرها وبرنامجها الأساسي، وليستدعوا عنف الدولة عند الحاجة لوأد أيِّ تحدٍّ لسلطتهم المستحكمة. لقد صيغت هذه الفكرة بوضوح على لسان جون جاي، رئيس المؤتمر القارِّي وأوَّل رئيسٍ للمحكمة العليا في الولايات المتَّحدة، خلال الأيَّام الأولى للثورات الديمقراطية الليبرالية: «يجب أن يَحْكُم البلاد من يملكها». وبالطبع هم يحكمون، أياً كان الفصيل السياسي الموجود في سدَّة الحكم. يصعب أن تسير الأمور خلافاً لذلك حين تكون السلطة الاقتصادية مركَّزةً على نطاقٍ ضيِّقٍ، وحين تكون القرارات الأساسية، أي قرارات الاستثمار، حول طبيعة الحياة وصبغتها، خارج آليات الحكم الديمقراطية من حيث المبدأ.

بالمِثل، ليس ممكناً لمبدأ المساواة أمام القانون أن يتحقَّق في ظلِّ الديمقراطية الرأسمالية إلا جزئياً. يتجلَّى حكم القانون بدرجاتٍ متفاوتةٍ، لكن الواقع العملي يُظهِر في كثير من الأحيان أن الحرية، مثل كلِّ شيءٍ آخر في المجتمع الرأسمالي، تصبح سلعة: في وسع المرء الحصول على ما يستطيع شراءه منها. يتمتَّع قسمٌ كبيرٌ من السكَّانِ في مجتمعٍ ثريٍّ بإمكانية شراء كميةٍ كبيرةٍ، لكن الضمانات الرسمية تعني القليل للذين لا يتمتَّعون بالموارد.

بشكلٍ عام، لا يتسنَّى لمُثُلِ التنوير أن تتحقَّق إلا بطرقٍ تمثِّل انعكاساً باهتاً لمغزاها الإنساني. عملياً، ينطوي تعبير "ديمقراطيةٍ رأسماليةٍ" على تناقضٍ في المصطلح، هذا لو عرَّفنا "الديمقراطية" على أنها النظام الذي يمتلك فيه الناس العاديون وسائل فعَّالةً للعب دورٍ في القرارات المؤثِّرة في حياتهم ولانخراطهم جمعياً في هذه القرارات.

أمَّا فيما يخصُّ الاشتراكية، وحسب وصف روكر مرَّةً أخرى، فالفوضوي يصرُّ على أن «الاشتراكية تكون حرَّةً أو لا تكون أبداً. يكمن المسوِّغ الحقيقي والعميق لوجود الفوضوية في إدراكها لهذه الفكرة». باتخاذهم لهذا الموقف الصائب يضع الفوضويون أنفسهم في موقعٍ معارضٍ لتيَّاراتٍ تُدعى "اشتراكيةً" في العالم الحديث. يتبنَّى نظاماً البروباغاندا الأعتى في العالم اعتقاداً موحَّداً يَخْلُصُ إلى أن المجتمع الذي أنشأه لينين وتروتسكي وقام ستالين وخلفاؤه بالاستمرار بقولبته، بالإضافة إلى آخرين ممَّن استلهموا هذه التجربة، هو مجتمعٌ "اشتراكي". إن السبب الكامن وراء هذا الالتقاء الاستثنائي في دعاية التشويش عند القوى العظمى والمفكرين الخاضعين للكولونيالية واضحٌ بما فيه الكفاية. فبالنسبة إلى قيادة ما يُسمَّى "الدول الاشتراكية"، يخدم هذا الزعم إضفاء الشرعية على حكمهم ويخوِّلهم استغلال هالة المُثُلِ الاشتراكية والاحترام الذي استحقَّتْه لتغطية ممارساتهم الوحشية غالباً، في الوقت الذي يقومون فيه بتدمير أي أثرٍ للاشتراكية الحقيقية. أمَّا بالنسبة إلى نظام البروباغاندا الآخر الأكبر على مستوى العالم، يستخدم ربط الاشتراكية بالاتحاد السوفيتي، وبغيره من الدول التي اعتمدت النموذج اللينيني، كسلاحٍ إيديولوجيٍّ فعَّالٍ لفرض الخضوع والطاعة للمؤسَّسات الرأسمالية للدولة، والتي تمثِّل البديل المتصوَّر الوحيد للزنزانة "الاشتراكية".

في واقع الأمر، وبهدف الوصول إلى سلطة الدولة، سارع البلاشفة إلى

تدمير الطاقات الغنية لأدوات الكفاح والتحرُّر الشعبي التي نشأت في كنف روسيا الثورية، أي السوفيتات[2] ومجالس العمَّال على وجه الخصوص، ليؤسِّسوا حكم الحزب: عملياً لجنته المركزية وقيادته العليا؛ تماماً كما تنبَّأ تروتسكي قبل سنوات، وكما حذَّرت روزا لوكسمبورج وغيرها من اليساريين الماركسيين في حينه، وكما أدرك الفوضويون على الدوام. نادى لينين بـ «الخضوع التام لإرادة وحيدة» وطالب «لمصلحة الاشتراكية» بأن تضطلع القيادة بـ «سلطاتٍ ديكتاتورية» على العمَّال الذين يتعيَّن عليهم «أن يرضخوا لإرادة القادة وحدها دون جدال»، ماضياً بتحويل المجتمع إلى جيش عمَّال، ومزيلاً بذلك أي أثرٍ لسيطرة العمَّال و"لتوزيع القوى" التي قد تفتح المجال للتعبير الحرِّ والفكر المستقل والتنظيم الهادف. لا شيء من هذا قد يثير استغراب باكونين الذي حذَّر منذ زمن بعيد بأن «البيروقراطية الحمراء» ستثبت أنها «أخسُّ وأبغض كذبةٍ اجترحها قرننا».

طُوِّرتْ أفكار باكونين في سياق نقدٍ فذٍّ لأنتلجنسيا الحقبة الحديثة: «طبقةٌ جديدةٌ، وتنظيمٌ هرميٌّ جديدٌ من العلماء والدارسين الحقيقيين والمزيَّفين» الذين سيسعون إلى خلق «حكم العقل العلمي، أكثر الأنظمة أرستقراطيةً واستبداداً وصلافةً ونخبوية». لقد حذَّر من سعيهم إلى التحكُّم بسلطة الدولة مستغلِّين الكفاح الشعبي لخدمة غاياتهم، وبأنهم سيقومون باسم "العلم" وبزعمهم حيازة وعيٍ أكبرَ لقيادة "الجماهير الجاهلة" إلى شكلٍ من أشكال "الاشتراكية" التي «ستُستخدم لإخفاء هيمنة حفنةٍ من النخبة صاحبة الامتيازات على الجماهير». وحيث يفشل الكفاح الشعبي، سيصبحون مدراء لنظام دولةٍ مركزيٍّ رأسماليٍّ آخذٍ بالتمدُّد – مدراء لاقتصاد شركاتٍ وسلطة دولةٍ ومؤسَّساتٍ أيديولوجيةٍ – بينما «لن يكون شعور الناس أفضل حين تُسمَّى العصا التي يُضربون بها "عصا الشعب"».

قام الفوضويون، بالإضافة إلى اليساريين الماركسيين الذين باتوا

مهمَّشين باطرادٍ نتيجةً لانتصار اشتراكية الدولة، بالسعي إلى تفنيد ومناهضة هذه التيَّارات دون نجاحٍ ملحوظٍ حتى هذه اللحظة. كانت ملاحظات باكونين قد تنبَأت بسمات جوهرية للمجتمع الحديث. ليس عسيراً فهم الانجذاب الهائل للأنتلجنسيا المعاصرة تجاه المذهب اللينيني ومذهب رأسمالية الدولة، اللذين يتشابهان من حيث الجوهر: تمنحهم هذه المذاهب الحقَّ بحصَّةٍ في ممارسة السلطة، والاستفادة من التوزيع المجحف للامتيازات، وأحياناً، تركيز السلطة بين أيديهم. قادت الكفاحات الثورية مراراً إلى خلق صيغٍ شعبيةٍ أُمكن لها أن تخدم كأدواتٍ للمشاركة الديمقراطية وللسيطرة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بيد أنها لم تستطع الصمود أمام الهجمات العنيفة للعناصر السلطوية، من داخلها ومن خارجها، من الخصوم الأشداء. من المذهل أن ما يُسمَّى دولاً "اشتراكية" ودولاً رأسمالية كثيراً ما يتصرَّفون بتعاونٍ مُضمرٍ لسحق هذه النزعات؛ تشكِّل ثورة العمَّال والفلَّاحين في إسبانيا خلال 1936–1937مثالاً بارزاً في هذا الصدد، حيث تمَّ سحقها من خلال عدوانٍ مشتركٍ قاده الحزب الشيوعيُّ في الاتِّحاد السوفييتي والديمقراطيات الليبرالية والقوى الفاشية، الذين حاربوا بعضهم البعض، بيد أنهم رصُّوا الصفوف لدحر هرطقات اشتراكيةٍ من شأنها أن تكون حُرَّة.

أحد أهم المنجزات في القرن الثامن عشر يتمثَّل في ابتكار أفكار الديمقراطية السياسية، وحتى أشكالها الأولية على نحوٍ جزئيٍّ، بما فيها حماية حقوق الفرد من السلطة الاستبدادية. بيد أنه يبقى هنالك هدف لم يتسنَّى إنجازه بعد، ألا وهو بسط الديمقراطية لتشمل ما هو أبعد من ميدانها الضيِّق الذي تغطِّيه جزئياً، لتشمل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية كافَّة، مع سيطرةٍ حقيقيةٍ للمنتجين على الإنتاج والاستثمار، بالإضافة إلى إزالة هياكل التسلسل الهرمي والهيمنة من نظام الدولة والشركات

الخاصَّة والكثير من جوانب الحياة الاجتماعية. لم يُتح بعد لثورات القرن الثامن عشر أن تحقِّق أهدافها في معظم أرجاء العالم، ناهيك عن مهمَّة التغلُّب على الفاقة والجوع والعبودية لوليِّ الأمر داخلياً كان أم أجنبياً، وتحقيق الحدِّ الأدنى من العيش الكريم. سَتُواجَه الجهود الإيجابية الرامية إلى التغلُّب على البؤس والاضطهاد بالعراقيلِ من قبل المستفيدين من ديمومتهما، والتي تمثِّل مأساة العصر الحديث الهائلة والمستمرَّة. تبقى مبادئ الاشتراكية الحقيقية رؤيا صالحة كهدف عظيم للنضال في المستقبل. سيتعيَّن على المرء، للاضطلاع بهذا النضال أو حتى لفهم المشكلات التي ينبغي معالجتها، أن يكون قادراً على تحرير نفسه من شبكة الخداع والتحريف، والتي يُشكِّل استخدام مصطلح "اشتراكية" لوصف نظامٍ يرفض مبادئها الأساسية بشراسة عنصراً مهمَّاً في تلك الشبكة.

يجب علينا أن نثمِّن ونحافظ على سجلِّ الأفكار الفوضوية، وعلى ما ألهمته من نضال الناس الذين سعوا إلى تحرير أنفسهم من الاضطهاد والهيمنة؛ ليس من باب تجميد الفكر والفهم في قالبٍ جديدٍ، وإنما كأساسٍ لفهم الواقع الاجتماعي والعمل المطلوب لتغييره. ما من سبب لنفترض أن التاريخ في طور النهاية، وبأن بُنى السلطة والهيمنة الراهنة محفورة في الصخر. أيضاً، سيكون خطأً جسيماً التقليل من شأن القوى الاجتماعية التي ستحارب للمحافظة على سلطتها وامتيازاتها.

ليس في مقدور العلم في يومنا أن يؤكِّد حقيقة ادِّعاء باكونين بأن "غريزة الحرِّية" ملازمة للإنسان، بيد أنه ليس لنا سوى أن نأمل بأن تكون "غريزة الحرِّية" عنصراً مركزياً للطبيعة البشرية حقَّاً، لن يقبل أن يتمَّ غمره والسيطرة عليه من قبل العقائد الاستبدادية واليأس الذي تستجلبه، ولا من قبل السلطة والخراب الذي تقترفه.

الحواشي:

1- نشرت المقالة في الأصل تحت عنوان: تمهيد لكتاب مختارات من الفوضوية. وارتأينا هنا أن نضيف العنوان أعلاه. (م).

2- السوفييتات في الأصل كلمة تطلق على المجالس الثورية الشعبية التي تأسَّست في روسيا في أثناء الحرب الأهلية، والتي تمتَّعت بديمقراطية عفوية واسعة، قبل أن يستولي عليها لينين وأتباعه. (م)

الاتحاد السوفييتي ضدّ الاشتراكية

مجلة جيلنا، ربيع/ صيف 1986

عندما يتّفق أعظم نظامَي بروباغندا في العالم على أمرٍ ما، سيتطلّب الأمر جهداً فكرياً للتخلّص من أغلاله. أحد هذه الأمور المتّفق عليها هي أن المجتمع الذي أوجده لينين وتروتسكي، وثبّت مفاصله ستالين لاحقاً، له صلة ما بالاشتراكية، بمعناها التاريخي أو المفهومي. في الواقع، إن كانت هناك صلة، فهي التناقض بينهما.

من الواضح تماماً لماذا يصرُّ كل من نظامي البروباغندا على هذه الأكذوبة. فمنذ تأسيسه، حاول الاتحاد السوفييتي السيطرة على قدرات شعبه وقمع الشعوب الأخرى لمصلحة أولئك الرجال الذين وصلوا إلى السلطة بعد التمرُّد في روسيا عام 1917. أحد أكثر أسلحتهم الإيديولوجية بلاغةً كانت الادِّعاء بأن إداريِّي الدولة هؤلاء يقودون مجتمعهم والعمّال نحو المثال الاشتراكي؛ وهذه استحالة، كان على أيِّ اشتراكي، وبالتأكيد على أيِّ ماركسيٍّ حقيقي، أن يراها منذ البداية (كثرٌ رأوا ذلك)؛ وكذبة ضخمة كما كشف التاريخ منذ الأيّام الأولى للنظام البلشفي. حاول مدراء العمل كسب الشرعية والدعم باستغلال هالة الاشتراكية والاحترام

الذي مُنحوه بسببها، لإخفاء ممارساتهم وطقوسهم التي دمَّرت كلَّ أثر للاشتراكية.

أمَّا بالنسبة إلى ثاني أكبر نظام بروباغندا في العالم، فقد أدَّى الربط بين الاشتراكية وبين الاتِّحاد السوفييتي وعملائه إلى فرض الطاعة والانصياع لمؤسَّسات رأسمالية الدولة، واستُخدم للتأكيد على أن الحاجة إلى تأجير عمل المرء لأصحاب ومدراء هذه المؤسَّسات سيبدو تقريباً القانون الطبيعي للعمل، والبديل الوحيد للسجن "الاشتراكي".

تُصوِّر القيادة السوفيتية نفسها اشتراكية كي تضمن حقَّها في دخول نادي الحكَّام، والإيديولوجيون الغربيون تبنَّوا الصورة نفسها كي يقضوا على أيِّ تصوُّر لمجتمع أكثر عدلاً وحرِّيةً. هذا الهجوم المزدوج على الاشتراكية كان فعَّالاً جدَّاً في إضعافها في الوقت الحالي.

يستطيع المرء أن يلاحظ طريقة أخرى يستخدمها إيدولوجيو رأسمالية الدولة ببراعة لمصلحة السلطة الحالية والمستفيدين منها. التشهير الشعائري بما يُسمَّى الدول "الاشتراكية" يطفح بالتحريف وغالباً بالأكاذيب الفاقعة. لا شيء أسهل من التشهير بالعدوِّ الرسميِّ ومن نسبة أية جريمة له: لا حاجة إلى حمل عبء البراهين أو المنطق طالما أن المرء يسير في الموكب الرسمي. في كثير من الحالات يحاول نقَّاد الفظاعات والعنف الغربيين تصحيح هذه الأخطاء، معترفين بالفظاعات الوحشية والاضطهاد الموجودة بينما يفضحون الأكاذيب التي تبرِّر العنف الغربي. بشكل منتظم، يتم تأويل هذه الخطوات على أنها تبرير لجرائم إمبراطورية الشر. هكذا يُصان الحق في الكذب لمصلحة الدولة، ويُغيِّب النقد الموجَّه إلى عنف الدولة وفظاعاتها.

من الجدير بالملاحظة أيضاً الجاذبية التي تتمتَّع بها التعاليم اللينينية للمثقَّفين المعاصرين في فترات النزاع والهيجان. تعطي هذه التعاليم

"للمثقَّفين الراديكاليين" الفرصة للوصول إلى السلطة في الدولة ولفرض القواعد الصارمة "للبيروقراطية الحمراء"، و"الطبقة الجديدة"، بتعبير باكونين المتبصِّر قبل قرن. كما في دولة بونابرت التي أدانها ماركس، لقد أصبحوا "كهنة الدولة" و"طفيليات على المجتمع المدني" يحكمونه بقبضة حديدية.

في الفترات التي يقلُّ فيها التحدِّي لمؤسسات الدولة الرأسمالية، تؤدِّي الالتزامات المبدئية ذاتها "بالطبقة الجديدة" إلى العمل كمدراء وإيديولوجيين لصالح الدولة، «ضاربين الشعب بعصا الشعب»، كما يقول باكونين. ليس مستغرباً أن يجد المثقَّفون الانتقال من "الشيوعية الثورية" إلى "الانبهار بالغرب" سلساً للغاية، حيث يكرِّرون السيناريو نفسه الذي تطوَّر من التراجيديا إلى المهزلة في نصف القرن الماضي. في الجوهر، لم يتغيَّر إلا مكان السلطة. مقولة لينين؛ «إن "الاشتراكية" ليست إلا احتكار رأسمالية الدولة التي تخدم مصلحة الشعب»، الذي يجب بالطبع أن يثق بطيبة قادته، تعبِّر عن تشويه "الاشتراكية" لتخدم حاجات كهنة الدولة، وتجعلنا نفهم التحوُّلات السريعة بين مواقف تبدو وكأنها متنافرة، ولكنها في الحقيقة متقاربة.

المصطلحات التي تُستخدم في الخطاب السياسي والاجتماعي غامضة وغير دقيقة، ويحرِّفها باستمرار الإيديولوجيين من هذا الطرف أو ذاك. مع ذلك، تحتفظ هذه المصطلحات ببعض المعنى. منذ نشوئها، كانت الاشتراكية تعني تحرير من يعمل من الاستغلال. كما قال المنظِّر الماركسي أنطون بينيكوك: «لا يتحقَّق هذا الهدف ولا يمكن تحقيقه عن طريق طبقة حاكمة جديدة ومتحكِّمة تحلُّ محلَّ البرجوازية»، ولكن يمكن الوصول إليه «فقط عن طريق العمَّال أنفسهم بسيطرتهم على وسائل الإنتاج». السيطرة على وسائل الإنتاج من قبل المنتجين هو جوهر الاشتراكية، وقد

وجد الناس أساليب الوصول إلى ذلك في فترات الصراع الثوري، بالرغم من المعارضة الشرسة، التي تتخذ أشكالاً متغيِّرة تبعاً للظروف وتقودها الطبقات الحاكمة التقليدية و"المثقَّفون التقليديون" المؤمنون بتعاليم لينين وعلم الإدارة الغربي. ولكن جوهر الاشتراكية يبقى هو ذاته: تحويل ملكية أدوات الإنتاج إلى أيدي العمَّال الذين ينظِّمون أنفسهم بشكل حر، أي إلى ملكية جماعية للناس الذين حرَّروا أنفسهم من استغلال أسيادهم، كخطوة رئيسة نحو مرحلة أبعد مدى للحرِّية البشرية.

للمثقَّفين اللينينيين أجندة مختلفة. تتطابق أعمالهم مع وصف ماركس "للمتآمرين" الذين «يفرِّغون العملية الثورية الجارية» ويحرفونها كي تخدم أهدافهم في السيطرة؛ «من هنا ازدراؤهم العميق للتنوير النظري الأبعد مدى عن تحكم العمَّال بمصالح طبقتهم»، الذي يشمل التخلُّص من البيروقراطية الحمراء وخلق ديناميكيات ديمقراطية تُشرف على وسائل الإنتاج والحياة الاجتماعية. بالنسبة إلى المثقَّف اللينيني فيجب إخضاع الجماهير بصرامة؛ أمَّا الاشتراكي فيناضل للوصول إلى تنظيم اجتماعي "سيصبح من النافل" فيه الإخضاع، حيث المنتجون المتجمِّعون بحرِّية «يعملون برغبتهم الخاصَّة» كما يقول ماركس. أكثر من ذلك، لا تقتصر أهداف الاشتراكي التحرُّري على الإدارة الديمقراطية لوسائل الإنتاج بواسطة المنتجين، بل يسعى إلى التخلُّص من أشكال السيطرة والاستغلال كافَّةً في كل أوجه الحياة الاجتماعية والحياة الشخصية، وهذا صراع لا نهاية له، بما أن كلَّ تقدُّم في الوصول إلى مجتمع أكثر عدلاً سيكشف عن أشكال من القمع ربَّما كانت مخفية في الممارسات والوعي التقليديين.

التضاد بين اللينينية وأبرز الخصائص الجوهرية الاشتراكية كان واضحاً منذ البداية. في روسيا زمن الثورة، أنشئت السوفييتات[1] ولجان إدارة المعامل كأدوات للصراع والتحرير، وارتكبت أخطاء كثيرة، ولكنها

تمتَّعت بإمكانيات غنية. ما إن استولى لينين وتروتسكي على السلطة حتى سعوا بكلِّ ما أوتوا من قوَّة إلى تدمير الإمكانيات البسيطة لهذه الأدوات، مرسِّخين حكم الحزب، أو بالأصح لجنته المركزية وقادتها الكبار. كان تروتسكي قد تنبَّأ بذلك بالضبط قبل سنوات، كما حذَّرت من نتائجه روزا لوكسمبورغ واليسار الماركسي، وفهم الفوضويون معنى ذلك مبكِّراً. ليس الجماهير فقط، بل حتى الحزب يجب أن يخضع إلى «السيطرة المباشرة من الأعلى»، بحسب تروتسكي الذي تحوَّل من موقع المثقَّف الثوري إلى كاهن الدولة. قبل أن يحصلوا على السلطة، استخدم قادة البلاشفة أسلوب البلاغة القريب من الناس التي كانت منخرطة في الصراع الثوري من الأسفل، ولكن التزاماتهم كانت مختلفة تماماً. كان ذلك واضحاً قبل حصولهم على السلطة، وأصبح أكثر وضوحاً واكتمالاً في أكتوبر 1917.

كتب المؤرِّخ المتعاطف مع البلاشفة إيه. أتش. كار: «لقد شُجِّع الميل الطبيعي للعمَّال لتنظيم لجان إدارة المعامل وللتدخُّل في إدارتها من قبل الثورة بشكل لا مفرَّ منه؛ ممَّا جعل العمَّال يؤمنون بأنهم يملكون آليات الإنتاج في البلد وبأنه من المحتمل أن يشرفوا عليها بطريقتهم ولمصلحتهم». بالنسبة إلى العمَّال، كما قال أحد ممثِّلي الفوضوية، «لجان إدارة المعامل هي خلايا المستقبل... هؤلاء، وليس الدولة، من سيدير الأمور الآن».

ولكن كهنة الدولة يعرفون ما هو الأفضل للناس، وقد قاموا على الفور بتدمير هذه اللجان وبتحويل السوفييتات إلى منظَّمات خاضعة لحكمهم. في الثالث من تشرين الثاني، أعلن لينين في "المرسوم الأوَّلي لحكم العمَّال" أن الممثلين المنتخبين لهذه الوظيفة «يجب أن يخضعوا لمراقبة الدولة التي تفرض أكثر التدابير صرامة في التنظيم والإدارة ويجب أن يكونوا مسؤولين أمامها عن سلامة المعامل». ومع انتهاء السنة، لاحظ

لينين أننا «تخطَّينا مرحلة حكم العمَّال إلى مرحلة المجلس الأعلى للاقتصاد القومي»، والذي «حلَّ مكان اللجان، وامتصَّها واستلم مهامَّها في حكم العمأَّل». (كار). «فكرة الاشتراكية نفسها متضمَّنة في حكم العمَّال»، يقول أحد المناشفة من النقابات العمَّالية؛ عبَّر البلاشفة عن الفكرة نفسها في الواقع، ودمَّروا فكرة الاشتراكية نفسها.

بعد فترة قصيرة أقرَّ لينين بأن القيادة يجب أن تحصل على "سلطة ديكتاتورية" لتتحكَّم بالعمَّال، الذين يجب أن يقبلوا «بالخضوع غير المشروط لإرادة واحدة» و«لمصلحة الاشتراكية»، و«يجب أن يطيعوا دون تساؤل الإرادة الواحدة لقيادات النهج العمَّالي». مع تقدُّم عملية عسكرة العمل على أيدي لينين وتروتسكي، وتحوُّل المجتمع إلى جيش عامل خاضع لإرادتهم الواحدة، شرح لينين أن إخضاع العمَّال «السلطة الفرد» هو «النظام الذي يضمن أكثر من أيِّ نظام آخر الاستفادة القصوى من المصادر البشرية»؛ هذه الفكرة عبَّر عنها أيضاً روبرت ماكنمارا[2]: «اتخاذ القرارات الحاسمة... يجب أن يتمَّ في القمَّة دوماً... التهديد الحقيقي للديمقراطية لا يأتي من الإفراط في الإدارة، بل من التفريط بها؛ إذا لم يحكم العقل الإنسان، فلن تظهر إمكانياته الكاملة»، والإدارة ليست إلا حكم العقل الذي يبقينا أحراراً. وفي الوقت نفسه "التسيير الذاتي"، أي أية محاولة للتعبير أو التنظيم الحر، دُمِّرت "لمصلحة الاشتراكية"، حيث أُعيد تأويل المصطلح تبعاً للينين وتروتسكي، اللذين بدآ بخلق النموذج الأوَّلي للشكل الفاشي الذي سيطوِّره ستالين ليصبح أحد مصادر الرعب في العصر الحديث.[3]

الفشل في فهم حجم عداء المثقَّفين من أتباع لينين للاشتراكية (والتي نجد بعض جذورها عند ماركس، دون شك)، وعدم الفهم الناتج عن ذلك للنموذج اللينيني، كان له أثر مدمِّر في الصراع من أجل الوصول إلى

مجتمع أكثر عدلاً وحياة أفضل في الغرب، وفي بقية العالم. من الضروري أن نجد طريقةً للحفاظ على المثل الاشتراكي من هجمات أعدائه من كلا مركزي السلطة في العالم، من أولئك الذين يسعون دوماً إلى أن يكونوا كهنة الدولة ومدراء المجتمع، مدمِّرين الحرِّية باسم التحرير.

الحواشي:

1- السوفييتات في الأصل كلمة تطلق على المجالس الثورية الشعبية التي تأسّست في روسيا في أثناء الحرب الأهلية، والتي تمتّعت بديمقراطية عفوية واسعة، قبل أن يستولي عليها لينين وأتباعه. (م)

2- روبرت ماكنمارا: مدير شركة فورد في الخمسينيات، ووزير الدفاع الأمريكي بين 1961-1968، ورئيس البنك الدولي بعدها لمدة 13 عاماً. أحد المسؤولين عن المجازر الأمريكية في حرب فيتنام. (م)

3- حول تدمير الاشتراكية على أيدي لينين وتروتسكي، راجع البلاشفة وحكم العمال. مونتريال، بلاك روز بوكس، 1978، وبيتر ريتشلف، أميركا الراديكالية، نوفمبر 1974، من ضمن أعمال أخرى كثيرة.

الفلاسفة والفلسفة العامَّة

قُرئت هذه الورقة في أيار 1968 في اجتماعات القسم الغربي من رابطة الفلاسفة الأمريكيين ضمن ندوة حول هذا الموضوع، أي الفلاسفة ودورهم في الحياة العامَّة.

لقد واجهتُ صعوبة استثنائية في الكتابة عن هذا الموضوع، لجملةٍ من الأسباب. ربَّما كان مفيداً أن نبدأ بالكلام عن بعض هذه الصعوبات، تمهيداً للنقاش، بالرغم من أنني سأجد نفسي مضطرَّاً إلى الإطالة بعض الشيء. تكمن المشكلة الأولى في مقاربتي لموضوع الندوة أنني أعتمد على مقدَّماتٍ متعدِّدة في حاجة هي الأخرى إلى النقاش والتعليل، مع التسليم بأن هذا المكان ليس مناسباً للاستفاضة بشأنها. حريٌّ بتعليقي حول المسألة أن يستند، بالطبع، على تأويلٍ معيَّنٍ للسياق الذي تُطرح فيه أسئلة السياسة العامَّة في الولايات المتَّحدة في هذه اللحظة التاريخية المحدَّدة، وهذا التأويل مثيرٌ للجدل، إلا أنه لن يكون في وسعي شرحه في سياق هذه الندوة، وإنما فقط صياغته بوضوح كمنطلقٍ لمعالجتي للموضوع. إحدى المقدَّمات هي أن البلد يواجه أزمةً خطيرةً، وبسبب الدور العالمي الذي نلعبه، تغدو أزمتنا أزمة العالم برمته. أصبحت الولايات المتَّحدة على نحوٍ

متزايدٍ وكيلاً للقمع و«مموِّلاً بقفاز أبيض للثورات المضادَّة» - حسب تعبير هاورد زن - حول العالم.[1] إنها، حسب كلِّ المعايير الموضوعية التي أستطيع تصوُّرها، الدولة الأكثر عدوانيةً في العالم، وأكبر تهديدٍ للسلم العالمي، ولا مثيل لها كمنبعٍ للعنف. يتَّخذ هذا العنف شكلاً علنياً أحياناً، ولا أرى حاجة إلى الاستفاضة حول سلوكنا في فيتنام. أحياناً أخرى يتَّخذ هذا العنف طابعاً أقل خشونةً، العنف المفروض حالياً؛ الرعب الصامت اللامحدود الذي قمنا بفرضه على مناطق واسعةً تقع تحت سيطرتنا أو تأثيرنا. لن يقبل الأميركيون هذه الحقيقة بشكل أكبر ممَّا قبلها الألمان واليابانيون قبل ثلاثين عاماً. غير أن التحليل الموضوعي لا يسمح بتقويمٍ مختلفٍ برأيي. إذا فكَّرنا فيما نفعله: في الحكومات التي حافظت على سلطتها بالقوة، أو أُطيح بها عن طريق التدمير أو التآمر، أو الاستعداد لاستخدام أدوات الفتك الأكثر رعباً على مرِّ التاريخ لفرض إرادتنا، أو الوسائل المستخدمة لذلك، أي القصف الجوي العنيف التمهيدي في المعارك، وضرب مناطق بأكملها بوصفها معادية لنا، والنابالم والأسلحة المضادَّة للأفراد، والحرب الكيمياوية؛ تتراءى لي بالتالي خلاصةٌ واحدة: ليس ثمَّة منافسٌ لنا اليوم في العنف الإجرامي العالمي.

علاوةً على ذلك ثمَّة أزمة داخلية خطيرة. مرَّةً أخرى لا أجد حاجةً إلى الحديث عن مشاكل الفقر والعنصرية، فهي بالغة الوضوح. لكن ما يستحق التوقُّف عنده هو ردُّ فعلنا حيال البؤس الذي نتسبَّب فيه. لعلَّ أكثر ما يعبِّر عن ذلك هو المناهضة المتنامية للحرب في فيتنام. لا يخفى على أحدٍ بأن الحرب لا تتمتَّع بأدنى درجةٍ من الشعبية. كما أنه ليس سرَّاً بأن مناهضة الحرب تستند أساساً على كلفتها. إنها "مناهضةٌ عمليةٌ" تحرِّضها حسابات الكلفة والمنفعة. كثير ممَّن هم الأكثر صخباً في رفضهم للحرب اليوم يصرِّحون - أو بالأحرى ينادون - بأن معارضتهم كانت لتتوقَّف

في حالِ تكلَّلت محاولتنا للسيطرة على المجتمع الفيتنامي بالنجاح. في تلك الحالة، وحسب تعبير أحد ممثِّليهم، سنقوم «جميعنا بتوجيه التحية لحكمة وحنكة الحكومة الأمريكية» (أرثر سليسنجر)، على الرغم من كونه أوَّل من أشار إلى أننا نحوِّل فيتنام إلى «أرض خربة ومدمَّرة».2 تَعتبر هذه المناهضة العملية أنه يتوجَّب علينا «اتخاذ موقفٍ داعم» حيث تتوفّر إمكانياتٌ أعظمُ للنجاح، وتعتبر فيتنام قضيةً خاسرةً، ولهذا السبب، يتعيَّن علينا تعديل مساعينا أو التخلِّي عنها.

لا أنوي الخوض في المسألة الآن، بل أريد صياغة مقدَّمة ثانية فقط من شأنها أن تكون منطلقاً في نقاشي لموضوع هذا اللقاء: إن شيوع هذا الموقف العملي تجاه الحرب في فيتنام هو علامة انحطاطٍ أخلاقيٍّ بالغ الشدة، يصبح معه الحديث عن اللجوء لقنوات الاحتجاج والمعارضة الاعتيادية بلا أيِّ معنىً، وتُمسي فيه أشكال المقاومة المتعدِّدة هي الأنسب للعمل السياسي للمواطن المعنيِّ بالأمر.

ليس ثمَّة ما يؤكِّد هذا الرأي، باعتقادي، أكثر من التغيير الذي طرأ على المناخ السياسي الداخلي مؤخَّراً، والذي أخذ بعداً دراميّاً بإعلان الرئيس تخلِّيه عن السعي إلى تجديد انتخابه. سيرى المعلِّقون السياسيون في هذا الحدث دليلاً على تمتُّع نظامنا السياسي بالفعالية والعافية بالرغم من كلِّ شيء. ما فعلته الحكومة، في الواقع، وباستخدام تعبير برلماني، هو الاستقالة في مواجهة انهيار خططها للحرب وأزمةٍ اقتصاديةٍ عالميةٍ ونزاعاتٍ داخليةٍ تنذر بالأسوأ. يُظهر هذا مدى عافية نظامنا الديمقراطي فعلياً. قياساً على هذا، يبدو نظام اليابان الفاشيُّ قبل ثلاثين عاماً أكثر ديمقراطيةً، حيث سقط ما يزيد عن دزينة من الحكومات في ظروفٍ مشابهة.

كان حريٌّ بنا تغيير سياستنا بناءً على إدراكنا لخطئها، لا لفشلها، لإظهار عافية نظامنا؛ أي أن ندرك أن نجاح سياسةٍ كهذه سيكون مأساوياً.

إن الوعي السياسي الأمريكي أبعد ما يكون عن هذا. على العكس، يُنظر إلى استبعاد الاعتبارات الأخلاقية على أنها نتاج لعبقرية السياسة الأمريكية الفذَّة. بالتالي، لَكَمْ هو طبيعيٌّ وحسنٌ أن يكون قرار تدمير بلدٍ آخرٍ، وتشريد أهله من قراهم، وإجراء التجارب مع "التحكُّم ومراقبة الموارد المادية والبشرية" لإرضاء "منظِّري التهدئة"، مرتبطاً باعتبارات الكلفة والمنفعة البراغماتية فحسب!

حطَّمت التكنولوجيا الأميركية ثلاث دول آسيوية مغلوبة على أمرها خلال جيلٍ واحدٍ. علينا حفر هذه الحقيقة في وعي كلِّ أمريكي. يعيش من لا يُشكِّل هذا الإدراك هاجساً له في عالمٍ من الوهم. لكننا كأمَّةٍ لم نتعلَّم مواجهة هذه الحقيقة المركزية في التاريخ المعاصر. لقد جرى التدمير المنهجي لليابان، الأعزل عملياً، وكأننا نتصرَّف وفقاً لما يمليه الصواب الأخلاقي، ولم يتمَّ في حينه، ولا إلى يومنا، الطعن في هذا، حتى من بعيد. في الواقع، قام وزير الحرب آنذاك، هنري ستيمسون، بالتصريح بأنه لا بدَّ من وجود خلل ما في أمَّةٍ في وسعها الاستماع برباطة جأشٍ إلى أخبار القصف المروِّع للمدن اليابانية. كان لشكوكه هذه أصداء محدودةٌ - تم التعبير عنها قبل استخدام القنبلتين الذريتين، وقبل الوصول إلى المشهد الختامي، الذي طلب الإذن بتنفيذه الجنرال أرنولد وأقرَّته واشنطن، حين أغارت ألف طائرة على وسط اليابان بعد إعلان استسلامها لكن قبيل استلام الإعلان بشكل رسمي؛ وقد ترافق إلقاء القنابل مع الأخبار التي تعلن استسلام اليابان بحسب شهادات الضحايا. أعيدت الكرَّة في كوريا، مع القليل من تأنيب الضمير. بينما أجبرتنا المقاومة الفيتنامية المذهلة على التساؤل: ماذا فعلنا؟ ليس ثمَّة شكٌّ في أنه لو قُدِرَ لهذه المقاومة الانهيار فسيختفي معها الغليان الداخلي بشأن الحرب.

تدفع حقائقُ كهذه، وتفاصيلُ كثيرةٌ أخرى إيرادها يسيرٌ للغاية، إلى

التساؤل عمَّا إذا كانت الولايات المتَّحدة في حاجة إلى حركة احتجاج أم إلى تطهيرٍ من النازية. يحتمل هذا السؤال الجدل، وقد يختلف حوله العقلاء. غير أن مجرَّد حقيقة إثارته للجدل هي مأساةٌ بحدِّ ذاتها. أعتقد شخصياً أننا في حاجة إلى نوعٍ من التطهير من النازية. ليس ثمَّة قوَّةٌ أكبر منا لتحاسبنا بالطبع. على التغيير أن يأتي من الداخل. سيعتمد مصير ملايين الفقراء والمضطهدين حول العالم على قدرتنا على تحقيق "ثورةٍ ثقافيةٍ" عميقةٍ في الولايات المتَّحدة.

قد يُجادل البعض بأنه من السذاجة مناقشة الوعي السياسي والأخلاقي كما لو أنهما ليسا مجرَّد تجلٍّ سطحيٍّ للمؤسَّسات الاجتماعية ولبنية السلطة، وبأنه مهما كانت آراء ومشاعر ومعتقدات الفرد الأمريكي، فإن النظام الأمريكي سيستمرُّ في محاولة الهيمنة على العالم عن طريق القوَّة. يحمل القسم الأخير من هذا الطرح الاستدلالي كثيراً من الوجاهة. لا تشكِّل الحرب في فيتنام سابقة في التاريخ. إنها، على سبيل المثال، تحاكي بشكلٍ مؤلمٍ مغامرتنا الاستعمارية في الفلبِّين قبل سبعين عاماً. كما أنها، علاوةً على ذلك، تنطوي على تشابه كبير مع فصول أخرى من تاريخ الاستعمار؛ كما حصل مع محاولة اليابان الدفاع عن استقلال مانشوكو[3] ضدَّ "التهديد الشيوعي" الآتي من روسيا و"قطَّاع الطرق الصينيين". مع ذلك، يصعب التسليم بأن "التناقضات الداخلية" للمجتمع الأمريكي ستؤدِّي إلى انهياره ما لم يمضِ قُدماً في السيطرة على العالم. لقد قامت العقيدة القائلة بأن «ديمومة النظام الأمريكي في أمريكا مرهونة بتحوُّله لنظام عالمي» - حسب تعبير الرئيس ترومان عام 1947 - بتوجيه سياستنا الدولية لسنواتٍ عديدةٍ بالفعل، تماماً كما فعلت العقيدة الأخرى، المصرَّح بها من قبل الليبراليين والمحافظين على حدٍّ سواء، بأن القدرة على الولوج إلى فرص الاستثمار وإلى الأسواق الآخذة بالاتساع ضرورية لديمومة طريقة الحياة

الأمريكية. تحمل هذه الأيديولوجية في طيَّاتها الكثير من الخرافة من دون شك. وعلى أيِّ حال، هذا سؤالٌ أكاديميٌّ إلى حدٍّ ما. سيكون علينا سواءً اعتزمنا الإصلاح أو الثورة اتخاذ الخطوات نفسها في البداية: محاولة تغيير الوعي السياسي والأخلاقي وصياغة أشكال مؤسَّساتية بديلة تمثِّل وتدعم هذا التطوُّر. أعتقد شخصياً، ومن منظور محدَّد، بأن أزمتنا الراهنة هي أزمةٌ أخلاقيةٌ وفكريةٌ أكثر ممَّا هي أزمةٌ مؤسَّساتية، ويستطيع العقل والمقاومة أن يسلكا درباً معيناً، ربَّما يكون طويلاً، في اتجاه إصلاحها.

تبدو لي هذه الاعتبارات - والتي لم أسعَ إلى تبريرها وإنما إلى صياغتها فحسب - قادرةً على خلق الإطار الذي يتوجَّب من خلاله على الأمريكي أن يسأل نفسه عن مسؤولياته كمواطن. ثمَّة الكثير ليقال في هذا الصدد، وأكثر من ذلك ما ينبغي عمله. إلا أنه ليس السؤال المطروح في هذه الجلسة، وهنا بشكل رئيس تكمن المصاعب التي أشرت إليها في البداية؛ أي محاولة نقاش الموضوع الأضيق وهو الفلاسفة والسياسة العامَّة. في وقت نشنُّ فيه حرباً يتعذَّر وصف وحشيتها على فيتنام، لصالح الفيتناميين بالطبع، مثلما لم يكن اليابانيون يسعون إلا إلى خلق جنةٍ على الأرض في مانشوكو، وفي وقت نحضِّر وندير جزئياً "حروباً محدودة" في الداخل والخارج، في وقت يواجه فيه آلاف الشباب، كثير منهم طلابنا، عقوبة السجن أو النفي السياسي بسبب رفضهم الأخلاقي لأن يكونوا وكلاء للعنف الإجرامي، في وقت ندفع فيه العالم مرة أخرى إلى شفير الحرب الذرية، من الصعب في وقت كهذا أن يقيِّد المرء نفسه بالسؤال الأضيق: ما هي مسؤولية المرء كفيلسوف؟ غير أني سأحاول الإجابة عن السؤال.

أعتقد بأنه من الممكن بناء حجَّةٍ معقولةٍ تَخلُص إلى أنه ليس على المرء، كفيلسوف، أية مسؤولية خاصَّة تتعلَّق باتخاذ موقف حول مسائل السياسة العامَّة، مهما تكن واجباته كمواطن. يمكن صياغة هذه الحجَّة

على الشكل التالي: الاعتقاد بوجود مسؤوليةٍ خاصَّةٍ على عاتق الفلاسفة فيما يخصُّ هذا الموضوع يوحي بأحد أمرين، إمَّا حيازتهم على مؤهَّلٍ فريدٍ للتعامل مع المشاكل التي تواجهنا، أو بأن الآخرين - مثل المختصِّين في علوم الأحياء أو الرياضيات - يتمتَّعون بقدرٍ من الحرِّية لتجاهل هذه المشاكل. إلا أن كلا هذين الاستنتاجين خاطئان. ليس ثمَّة مؤهلٌ خاصٌّ في وسع المرء أن يتحصَّل عليه خلال مرانه المهني كفيلسوف للتعامل مع مشاكل القمع الدولي والداخلي، أو، بشكل أعم، مع نقد وتطبيقات السياسة العامَّة. بالمثل، من العبث الادِّعاء أن في إمكان المختصِّين في علوم الأحياء أو الرياضيات تجاهل هذه المشاكل بحرِّيةٍ بحجَّة أن غيرهم يتمتَّع بالمعرفة التقنية ويتحمَّل المسؤولية الأخلاقية لمواجهتها. في اختصاصه، ليس ثمَّة واجبٌ على المرء سوى أداء عمله بنزاهة. تتطلَّب النزاهة، الشخصية والمعرفية على حدٍّ سواء، التصدّي للأسئلة التي تظهر ضمن بعض مجالات الدراسة من داخل هذه المجالات، تلك المتموضعة على حدود البحث والتي تعد بدفع البحث عن الحقيقة والفهم قدماً. من شأن السماح للعوامل الخارجية بتحديد سير البحث أن يؤدِّي إلى التضحية بهذه النزاهة. سيشكِّل هذا نوعاً من "تدمير المعرفة". المساهمة الأبرز التي يستطيع الفرد القيام بها للوصول إلى مجتمعٍ أفضل تكمن في تأسيس مهنته على التزامٍ حقيقيٍّ بالقيم المهمَّة، كتلك التي ترتكز عليها المعرفة الرصينة أو العمل العلمي في جميع المجالات. لكن هذا يتطلَّب منه كمختصٍّ أن يلتزم بمجاله.

أعتقد بأن هذا الرأي يتمتَّع بالكثير من الصحَّة. ليس لديَّ شكٌّ في أن من كانوا يعملون في معهد غوته، المحاذي لمعسكر اعتقال داخاو[4] النازي، وجدوا في اعتباراتٍ كهذه مبرَّراً لصمتهم. ما كنت لأجادل في صحَّة الآراء هذه قبل سنتين أو ثلاث، كما أنها لا تزال مقنعةً اليوم على ما يبدو.

بالطبع هنالك رأيٌ معاكسٌ واضحٌ، ألا وهو: يتعيَّن على المرء خلال الأزمات أن يتخلَّى عن، أو أن يقيِّد على أقل تقدير، الاهتمامات والنشاطات المهنية التي لا تكيِّف نفسها بطريقة طبيعية للوصول لحلٍّ للأزمة. يتَّسق هذا مع الرأي الأوَّل في الحقيقة؛ وباعتقادي، من الممكن تلخيص المسألة بأكملها في هذا الاتِّساق.

أعتقد بأن هذا كلُّ ما في الأمر للعديد من المختصِّين في مجالات أخرى أيضاً. على سبيل المثال، لا أجد أية طريقة لجعل أبحاثي، كعالم لسانيات، مرتبطةً بمشاكل المجتمع المحلِّي والعالمي بأيِّ معنىً جدِّيٍّ. الصلة الوحيدة بالموضوع بعيدةٌ وغير مباشرة، وهي عبر الفهم الذي قد يضيفه عملٌ كهذا إلى فهم طبيعة الذكاء البشري. غير أنه سيكون من النفاق الأخذ بتلك الصلة بوصفها "ارتباطاً وثيقاً". الحلُّ الوحيد لهذه الحالة من وجهة نظري يكمن في وجودٍ شيزوفريني يبدو لي مُلزِمَاً أخلاقياً، وليس مستحيل التحقيق عملياً.

إلا أن الفلاسفة قد يتمتَّعون بوضع أفضل من غيرهم إلى حدٍّ ما. ليس ثمَّة مجال آخر في مقدوره الادِّعاء بأن تركيزه منصبٌّ بأصالة على الثقافة الفكرية للمجتمع أو بأنه يملك الأدوات لتحليل الأيديولوجيا ونقد المعرفة الاجتماعية واستخدامها أكثر منهم. إذا صحَّ اعتبار أن أزمة أميركا والعالم أزمةٌ ثقافيةٌ جزئياً، فقد يكون للتحليل الفلسفيِّ مساهمةٌ محدَّدةٌ يضطلع بها. اسمحوا لي بفحص بعض الحالات ذات الصلة.

يقف مجتمعنا بخشوع في حضرة "الخبرة التقنية"، ويُسبغُ على من يدَّعيها هيبةً عظيمةً وحرِّية تصرُّفٍ كبيرة. في الواقع، هناك اعتقادٌ واسع الانتشار بأننا في طريقنا لأن نصبح أوَّل "مجتمع ما بعد صناعي"، يكون فيه الخبير التقني، أو حتى العالِم، هو الشخصية الأبرز وليس رجل الأعمال؛ أي هؤلاء الذين يبدعون ويطبِّقون المعرفة التي تشكِّل لأوَّل مرَّةٍ في التاريخ

قوَّة الدفع الرئيسة للتقدُّم الاجتماعي. حسب هذا الرأي، ستلعب الجامعة ومؤسَّسة الأبحاث دور "العين الخلَّاقة"، والمؤسَّسة المركزية في هذا المجتمع الجديد؛ وسيكون الأكاديمي المختص هو "الرجل الجديد"، حيث تسيطر قيمه ويكون هو نفسه في مركز القوَّة أو على مقربةٍ منها.

يتطلَّع كثيرون إلى هذا الاحتمال بأملٍ كبير، لكني لست واحداً منهم. يبدو لي هذا الاحتمال عديم الجاذبية ومحفوفاً بالكثير من المخاطر. أحد أسباب خلافي معهم هو افتراضهم المشكوك بصحَّته أن الدولة تستطيع أن تكون مصدراً للحراك الاجتماعي. أكثر من ذلك، ما هو السبب الذي يدفع للاعتقاد بأن من تشكل المعرفة والبراعة التقنية - أو ادِّعاءهما على أقل تقدير - أساس مطالبته بالسلطة سيكون أكثر إنسانيةً وعدالةً في ممارستها ممَّن تشكِّل الثروة والامتياز الأرستقراطي أساس مطالبتهم بها؟ على العكس تماماً، للمرء أن يتوقَّع أن يكون مثل هذا الشخص متعجرفاً ومتعنِّتاً وغير قادرٍ على الاعتراف بالفشل أو على التكيُّف معه، لأن من شأن الفشل أن يُضعف مطالبته بالسلطة. فلنأخذ في الحسبان أوضح نموذجٍ، أي حرب فيتنام التي خطَّط لها بدرجة كبيرة السلالة الجديدة من "مثقَّفي الفعل"، والتي تُظهِر جميع هذه الصفات.

بالإضافة إلى ذلك، من الطبيعي توقُّع أن تبني أي مجموعةٍ تتمتَّع بمنفذ إلى السلطة أيديولوجيا تبرِّر هيمنتها على أساس الرفاه العام. يغدو الخطر أكبر ممَّا كان عليه في السابق حين تتوق النخبة الفكرية للحصول على السلطة، وذلك لأن في إمكانهم الاستفادة من هيبة العلم والتقنية، بينما سيفقدون في الوقت نفسه دورهم كنقَّاد اجتماعيين بسبب انصرافهم إلى آليات السيطرة. لعلَّ أهمَّ أدوار المثقَّف، منذ عصر التنوير، يكمن في كشف حقيقة الإيديولوجيات، وإماطة اللثام عن الظلم والقمع الموجود في كلِّ المجتمعات التي نعرفها، والبحث عن سبل لإقامة صيغةٍ جديدةٍ

أكثر سمواً للحياة الاجتماعية من شأنها أن توسِّع الإمكانيات لحياة حرَّة وخلَّاقة. نستطيع أن نتوقَّع بكلِّ ثقةٍ إهمال هذا الدور حين يصبح المثقَّف مديراً لمجتمع جديد.

تكاد لا تأتي هذه الملاحظات بأيِّ جديد. ما أفعله ببساطة هو إعادة صياغة نقدٍ فوضويٍّ كلاسيكيٍّ عادة ما يطرح الأمر كالتالي. يقول باكونين في معرض تعليقه على المذهب الماركسي:

> **حسب نظرية السيِّد ماركس، على الناس العاديين ألا يكتفوا بعدم القضاء عليها [الدولة] فحسب، بل يجب أن يعملوا على تقويتها ووضعها تحت التصرُّف الكامل للمحسنين وأولياء الأمور والمعلِّمين، أي قادة الحزب الشيوعي، تحديداً السيِّد ماركس وأصدقائه، الذين سيمضون قدماً في تحرير [البشرية] على طريقتهم الخاصَّة. سيعملون على تولية زمام الحكم ليدٍ قويةٍ، لأن الناس الجهلاء في حاجةٍ إلى وصايةٍ فائقة الحزم؛ سيؤسِّسون مصرفاً واحداً تابعاً للدولة يجمع بين يديه كلَّ عمليات الإنتاج التجارية والصناعية والزراعية وحتى العلمية منها، وبعدها سيقسمون الجماهير إلى جيشين - صناعيٍّ وزراعيٍّ - تحت الإمرة المباشرة لمهندسي الدولة، الذين سيشكِّلون طبقة علمية - سياسية جديدة متمتِّعةً بالامتيازات.[5]**

أو لننظر إلى ملاحظات المؤرِّخ الفوضوي رودولف روكر الأكثر عمومية:

> **لا تنشأ الحقوق السياسية في البرلمانات، بل تُفرض عليها بالأحرى من خارجها. ولوقتٍ طويلٍ، لم يكن تشريع الحقوق كقوانين كفيلاً بحمايتها. لا توجد الحقوق بفضل تدوينها بشكلٍ قانونيٍّ على قطعةٍ من الورق، إنما فقط حين تغدو عادة محفورة عند الناس، وعندما تواجَه أي محاولة لإضعافها بمقاومةٍ عنيفةٍ من قِبَلِ**

> الجماهير. إن لم تتحقَّق هذه الوضعية فلن تُجدي نفعاً المعارضة البرلمانية أو أي مطالبة أفلاطونية للاحتكام إلى الدستور. يفرض المرء احترامه على الآخرين حين يعرف كيف يدافع عن كرامته كإنسان. لا ينطبق هذا على الحياة الشخصية فحسب، بل على الحياة السياسية أيضاً.[6]

لطالما أظهر التاريخ دقَّة هذا التحليل، سواء أكان حول دور النخبة الفكرية أم حول طبيعة الحقوق السياسية، كائناً من كان في سدَّة الحكم. ليس ثمَّة ما يدفعني إلى توقُّع أن يُظهر المستقبل خلاف ذلك.

إن كان صحيحاً أن المجتمع "ما بعد الصناعي" الجديد سيتميَّز بوصول النخبة الفكرية إلى السلطة، مستندةً في مطالبتها بها على تكنولوجيا مفترضة للإدارة الاجتماعية "خالية من القيم"، فستغدو أهمية الناقد الاجتماعي جوهرية أكثر ممَّا كانت عليه في السابق. يتعيَّن على هذا الناقد أن يكون قادراً على تحليل محتوى "الخبرة" المزعومة، بالإضافة إلى مسوِّغها التجريبي ونفعها الاجتماعي. هذه أسئلةٌ نموذجيةٌ في الفلسفة. من الممكن الاستفادة من المقاربة التحليلية نفسها التي تسعى إلى سبر طبيعة النظريات العلمية بشكل عام أو بنية مجال معرفي محدَّد أو مفهوم الفعل البشري لدراسة تكنولوجيا السيطرة والاستغلال التي تُقدَّم تحت عنوان "العلوم السلوكية" والتي تشكِّل أساس أيديولوجية "كبار الموظَّفين الجدد". علاوةً على ذلك، وفي المستقبل المنظور، ستكون لهذه المهمَّة أهميةٌ إنسانيةٌ أعظم من استقصاء أسس الفيزياء أو إمكانية اختزال الحالات العقلية إلى حالات دماغية - أسئلة لا أنوي التقليل من شأنها عرضاً؛ آملُ أن يكون ذلك واضحاً بما فيه الكفاية.

أعتقد أنه من الأهمِّية بمكان أن تقوم الجامعات بتأمين إطار عملٍ لمهمَّة حسَّاسة من هذا النوع. تتعدَّى هذه المسألةُ تماماً السياسةَ بمعناها

الضيِّق. هناك أخطار متأصِّلة في قضايا التخصُّص والتأهيل الاحترافي في بنية الجامعات، لا تحظى باهتمام كافٍ. حين يغدو المجال احترافياً فعلاً، يظهر ميلٌ لتحديد المشاكل التي تُناقش بدرجة كبيرة من خلال توفُّر أدواتٍ معيَّنةٍ جرى تطويرها مع نضج الموضوع، وبدرجةٍ أقل لاعتباراتٍ تحفِّزها مشاكل أخرى أكثر جوهرية للفرع المعني نفسه. ليست الفلسفة خاليةً من هذا الميل، بالطبع. لدرجة ما، ليس هذا حتمياً فحسب، بل أساسي للتقدُّم العلمي كذلك. إلا أنه من المهمِّ إيجاد طريقةٍ، تستهدف التدريس أكثر من البحث نفسه، تجعل بعض الأسئلة تستحقُّ المتابعة دوناً عن غيرها، بحيث يوجِّه العمل المجدي والمنتج في لحظة بناء على صلته بالشأن العام. من السهل إيراد أمثلةٍ تُظهر تشوُّه بعض المجالات بسبب فشلها في مراعاة وجهة النظر هذه. على سبيل المثال، أعتقد أن تجاهل أفكار تجريبية معينةٍ، بسيطة ومفيدة للغاية، في سيكولوجية التعليم، سبَّب ضرراً لهذا الفرع على المدى الطويل. أعتقد بأن طالب الدراسات العليا في جُلِّ الفروع الأكاديمية سيستفيد للغاية من تجربة الدفاع عن أهمِّية العمل الذي ينخرط فيه، ومن مواجهة تحدِّي وجهة النظر والنقد اللذين لا يُقرَّانِ تلقائياً بفرضيات وقيود الفرع نفسه؛ ولكن قلَّما تتيح أي من البرامج الأكاديمية مثل هذه التجربة. أعلم أن طرحي يتَّخذ طابعاً تجريدياً مكثَّفاً، إلا أني أعتقد أن الفكرة واضحة، كما أعتقد أنها تشير إلى خلل يصيب كثيراً من التعليم الجامعي.

من الممكن لهذا الخلل أن يغدو كارثةً في حالة علوم الاجتماع والسلوك في "مجتمع ما بعد صناعي" على وجه الخصوص، حيث تشكِّل الجامعة مؤسَّسةً مركزيةً للبحث والسلطة. بإيجاز، تتطلَّب الجامعة ضميراً متحرِّراً من القيود الضمنية التي تفرضها أية صلةٍ بأجهزة السلطة، ومتحرِّراً من فكرة لعب أي دور يُعنى بتشكيل وتطبيق السياسة العامَّة. أعتقد بأن على

كلِّ جامعةٍ رصينةٍ أن تفكِّر بكيفية استحداث برنامج للبحث الاجتماعي الجذري يضطلع بفحص فرضيات السياسة العامَّة وبمحاولة إجراء تحليلٍ نقديٍّ للإيديولوجيا السائدة. لعلَّه من الأفضل لهذا البرنامج ألا يحظى بقسمٍ مستقلٍّ، بل عليه بالأحرى أن يسعى إلى أكبر انخراطٍ ممكنٍ في النقد الاجتماعي الشامل في الأقسام المختلفة ومن أولئك المهتمِّين بهذا النقد. يشكِّل برنامج من هذا النوع استمرارية طبيعية وقيِّمة لاهتمام الفلاسفة بتحليل المفاهيم.

أريد أن أؤكِّد مرَّةً أخرى بأن المسألة تتعدَّى السياسة بمعناها الضيِّق. أعتقد بأن تطبيق العلوم السلوكية في التعليم أو العلاج النفسي، من باب الاكتفاء بمثالين ليس إلا، في حاجةٍ ماسةٍ إلى التحليل النقدي يساوي بأهمِّيته تحليل تطبيقات مكافحة التمرُّد. وكذلك أعتقد بأن الافتراضات والقيم الكامنة وراء برنامج الفقر أو التجديد الحضري تستحقُّ الدرجة نفسها من التحليل الرصين كتلك التي تكمن وراء الدبلوماسية المناوِرة في حقبة ما بعد الحرب. من اليسير إيراد العديد من الأمثلة الأخرى. في تكنوقراطية ليبرالية كهذه التي يرجح أن ننتهي إليها، قد يكون الاضطهاد مستتراً كما قد تكون أساليب السيطرة أكثر "تطوُّراً". من الممكن لإيديولوجيا قسرية جديدة تنادي بقيم الإنسانوية و"الأخلاق العلمية"، أن تصبح بمثابة ملكيةٍ فكريةٍ للنخبة الفكرية التقنية التي تكون الجامعة مركزها، غير أنها تتحرَّك بحرِّية ويسر نحو الحكومة والمؤسَّسات.

من شأن التجزئة والاحترافية اللتين ترافقان تلاشي "المفكِّر العام"، الذي قيل لنا إنه من بقايا عهد بائد للمجتمع، أن تساهم في صيغٍ جديدةٍ للسيطرة الاجتماعية والإفقار الفكري. ليس هذا مآلاً حتمياً، إلا أن احتمال حدوثه ليس ضعيفاً كذلك. هذا مآلٌ يفرض علينا تطوير أساليب مقاومته، تماماً مثلما يتوجَّب علينا تطوير أساليب مقاومة أشكال أخرى

أكثر وضوحاً للبربرية. من صميم تقاليد الفلسفة الأصيلة، أن تأخذ هذه المهمّة على عاتقها.

من الممكن الإشارة إلى مشاكل أكثر تحديداً. سأكتفي باستحضار واحدةٍ منها فقط. نعلم جميعاً بأن آلاف الشباب قد يدانون خلال الأشهر القليلة القادمة بتهمة "العصيان المدني" بسبب إتباعهم لما تمليه عليهم ضمائرهم، وقد يتعرَّضون لعقوبات صارمة بسبب إخلاصهم للقيم التي يدعو إليها كثيرٌ منا. من شأن النظر إلى هذه المسألة باعتبارها محض تطبيقٍ للقانون أن يكون خطأً فادحاً. يتحدَّد المحتوى الجوهري للقانون، إلى درجةٍ كبيرةٍ، بمستوى الثقافة الفكرية والإدراك الأخلاقي للمجتمع بشكل عام. سيترتَّب على الفلاسفة، بالتالي، إن ارتأوا أن هذه المسائل تندرج ضمن نطاق اهتمامهم، أن يساهموا في صياغة الفهم والمبادئ التي ستحدِّد ماهية تأويل القانون عن طريق أمثلةٍ ملموسة. لنطرح ببساطةٍ أكثر الأسئلة وضوحاً: لماذا لا يُشَكِّل خرق الرئيس للقانون الداخلي والدولي عن طريق توسُّل القوَّة في فيتنام "عصياناً مدنياً"، بينما هو كذلك بالنسبة إلى الشباب الذين يأبون لعب دورٍ في ممارساتٍ إجرامية؟ لا يكمن جواب هذا السؤال في القانون، وإنما بدرجة كبيرة في توزيع السلطة في مجتمعنا. ليس في وسع المحاكم اتِّخاذ قرارٍ بلا قانونية تجريد حملة عسكرية أمريكية لسحق تمرُّدٍ على أرضٍ غريبة، وذلك بسبب العواقب الاجتماعية التي قد تترتَّب على ذلك القرار. تؤدِّي الممارسات الإجرامية لمسؤولٍ متنفِّذٍ يتمتَّع بالحصانة إلى تآكل مفهوم "حكم القانون" بدرجةٍ كبيرة، وإلى تحلُّل إطار العمل القانوني بالمجمل. حريٌّ بأولئك الذين يسعون إلى مناصرة الحقيقة، لا السلطة، ألا يلوذوا بالصمت إزاء هذه المهزلة. لقد فات أوان إنتاج مناخ مناسب للرأي العام يتيح المجال لتفعيل النظام القضائي، وبالتالي لإنقاذ الرجال من السجن بسبب مقاومتهم عملية تحويلهم إلى مجرمي حرب. لكن لم يفتْ بعدُ أوان العمل على إعادة بناء

القيم، وعلى خلق مجتمع أرفع فكراً وأكثر عافية يكون في مقدور هؤلاء الرجال العودة إليه، مرحَّباً بهم، كأعضاء مكرَّمين. ليس ثمَّة للجامعة في السنوات القادمة مهمَّة أكثر إلحاحاً من إعادة إحياء نفسها كمجتمع جدير بأناس يقومون بهذه التضحية بدافع التزامهم بالقيم الأخلاقية والفكرية التي تتظاهر الجامعة بإجلالها. كما لا أرى لزوماً للتوسُّع في إظهار بأنه قد يكون لقسم الفلسفة موقع رأس الحربة في هذه الجهود.

ينتابني عند مناقشة هذا الموضوع إغراء جارف لاقتباس مقولة ماركس الشهيرة على هامش نقاشه حول فيورباخ: «فسّر الفلاسفة العالم بأشكال مختلفة حتى الآن؛ إلا أن الهدف -بالأحرى- هو تغييره». لن أقاوم هذا الإغراء: المهمَّة التي تواجه المواطن المسؤول تكمن في واجب تغيير العالم. لكن علينا ألا نتغاضى عن حقيقة أن التفسير والتحليل الذي يوفِّره الفيلسوف، والمفكِّر بشكل أعم، يشكِّل مكوِّناً أساسياً لأي محاولة جادَّة تهدف إلى تغيير العالم. إذا كانت راديكالية الطلاب غالباً ما تنحو باتجاهٍ معادٍ للفكر، فالخطأ يكمن جزئياً في عيوب المناهج، في ثقافتنا الفكرية، في فروعنا المعرفية - كالفلسفة - وفي مؤسَّساتنا - كالجامعة - التي تقتصر علَّة وجودها على تفسير وتطوير هذه الثقافة والذود عنها. صرح السيناتور فولبرايت، ضمن خطابه الأخير بالغ الأهمية في مجلس الشيوخ، بأن الجامعات قد قامت بخيانة ثقة الشعب من خلال ارتباطها بالحكومة ونظام الشركات عن طريق مركبٍ عسكريٍّ-صناعيٍّ-أكاديمي. لقد تخلَّوا إلى حدٍّ كبير، حسب تعبيره الصائب، عن الدور الذي يجب أن يلعبوه في مجتمع حرٍّ وخسروا حقَّهم في الدعم الشعبي بسبب هذا التخلِّي، أو في وسعنا القول، بسبب هذه الخيانة. وحده المنافق في مقدوره أن يعظ الفيتناميين ومجتمع السود في أمريكا حول فضائل اللاعنف، في وقتٍ يستمرُّ فيه بقبول عنفٍ أشدَّ هولاً يتعرَّضون له من قبل المجتمع الذي

ينتمون إليه. بالمثل، وحده المنافق في وسعه شجب العداء للثقافة من قبل الطلّاب الناشطين، بينما يتسامح حيال تدمير المعرفة وإفقار العقل، و اللاأخلاقية الصرفة، لنكن صريحين هنا، للمختصّين الأكاديميين: حين يساندون العنف والقمع الأمريكي من خلال المساهمة في التسلّح ومكافحة التمرُّد، من خلال السماح للعلوم الاجتماعية بالتطوُّر كتكنولوجيا سيطرة واستغلال، أو بطريقة أكثر رقّة، من خلال المساعدة في خلق وتأييد منظومة القيم التي تُتيح لنا التصفيق للموقف البراغماتي والمسؤول الذي يصدر عمَّن يعارضون حالياً الحرب في فيتنام لأسباب تتعلَّق بالتكتيك وبترشيد الكلفة. تشكِّل عملية ترميم نزاهة الحياة الفكرية والقيم الثقافية أكثر المهمّات التي تواجه الجامعات والمهن الأكاديمية إلحاحاً وخطورة. في وسع الفلاسفة قيادة هذا المجهود، وسيخونون بدورهم مسؤولية منوطة بهم إن لم يفعلوا ذلك.

الحواشي:

1- Vietnam: The Logic of Withdrawal (Boston: Beacon Press, 1967), p.50

2- Arthur M. Schlesinger, Jr., The Bitter Heritage (Boston: Houghton Mifflin, 1967) pp. 34, 47.

3- مانشوكو: دولة في منشوريا وشرق منغوليا الداخلية أقيمت على الأرض التاريخية لقومية المانشو. تشكَّلت فيها عام 1932 حكومة عميلة لليابان بعيد استيلاء الأخيرة عليها، وانتهت عام 1945 عقب هزيمة اليابان في نهاية الحرب العالمية الثانية (م).

4- داخاو: أول معسكرات الاعتقال النازية في ألمانيا. وُثقت 32,000 حالة وفاة فيه (م).

5- "Statehood and Anarchy,"1873; cited in P. Avrich, The Russian Anarchists (Princeton, N.J., 1967) pp. 93-94.

6- "Anarchism and Anarchosyndicalism," in *European Ideologies* (New York: Philosophical Library); reprinted in P. Eltzbacher (ed.) *Anarchism* (London: Freedom Press, 1960), p. 257.

العقلانية / العلم

نُشر هذا المقال في مجلة زد، عدد خاص عن العقلانية والعلم، 1995.

يناقش تشومسكي هنا مجموعة من الأوراق تنتقد العلم والعقلانية والتنوير.

يشمل هذا النقاش أناساً يشتركون في مروحة واسعة من الاهتمامات والالتزامات؛ بعضهم على الأقل أصدقاء عملوا وناضلوا سويةً لسنوات عديدة. لذلك، آمل أنني أستطيع أن أكون صريحاً. شخصياً، كي أكون صادقاً، لا أجد الكثير ممَّا يمكن مناقشته جدياً هنا.

لا أريد أن أضلِّلكم، لذا يجب أن أقول مباشرةً إنني لست واثقاً على الإطلاق من أنني أشارك في النقاش. أعتقد أنني فهمت بعض ما ورد في الأوراق الست،[1] وأتّفق مع معظم ما جاء فيها. ما لا أفهمه هو موضوع النقاش: مشروعية "العلم" و"العقلانية" و"المنطق" (ربَّما مع إضافة صفة "الغربي")، فلندعُ هذا الخليط "البحث العقلاني"، اختصاراً. لقد قرأت الأوراق مؤملاً أن تضيء على الموضوع بشكل ما، ولكن، كما تقول إحدى الأوراق، «غامت عيناي، ولا أريد أن أكون طرفاً». عندما طلب مني مايك ألبرت التعليق على الأوراق التي تدعو إلى التخلّي عن البحث العقلاني

أو تجاوزه، رفضت، ولربَّما كان من الحكمة ألا أعدل عن الرفض. بعد مقدار كبير من ليِّ ذراعي، سأقدِّم بعض الملاحظات، على الرغم من أنني، بصراحة، لم أفقه بالضبط ما هو موضوع النقاش.

طُرح العديد من الأسئلة الشيِّقة حول البحث العقلاني. هناك مشكلات تتعلَّق بتبرير الاعتقادات، ووضع الحقيقة الرياضية والكينونات النظرية، واستخدام البحث العقلاني في ظلِّ ظروف ثقافية واجتماعية محدَّدة والطريقة التي تؤثِّر بها هذه الظروف على البحث، وغير ذلك من الأسئلة. ولكن ليس هذا النوع من الأسئلة ما يُطرح هنا، بل بالأحرى، شيء ما عن مشروعية البحث العقلاني كاملاً. هذا ما أجده مربكاً، لأسباب متعدِّدة.

أولاً، كي يستطيع المرء المشاركة في النقاش، عليه أن يفهم قواعده الرئيسة. في حالتنا هذه، أنا لا أفهمها. بشكل خاص، لا أملك إجابات عن أسئلة أساسية من قبيل: هل يجب على النتائج أن تكون متَّسقة مع المقدَّمات (أو ربَّما حتى أن تُستخرج منها)؟ هل للوقائع أهمِّية ما؟ أم هل نستطيع تجميع الأفكار كما نحب، ثمَّ ندعو ذلك "حجَّة"، ونخترع وقائع كما نريد، ونقول إن أي قصَّة جيِّدة ككلِّ قصَّة أخرى؟ هناك قواعد رئيسة محدودة ومألوفة: تلك هي قواعد البحث العقلاني. ليست هذه القواعد واضحة بشكل كامل، وقد جرت محاولات مشوقة لنقدها وإيضاحها؛ ولكننا نفهمها بشكل كافٍ كي نطبِّقها في مجالات واسعة. يبدو أن النقاش هنا يدور حول وجوب الالتزام بهذه القواعد من حيث المبدأ (محاولين تطويرها قدماً في أثناء العمل). إن كان الجواب أننا يجب أن نلتزم بها، فقد انتهى النقاش: لقد جرت الموافقة ضمنياً على مشروعية البحث العقلاني. أمَّا إذا تخلَّينا عنها، فلا نستطيع متابعة النقاش إلا إذا عرفنا ما الذي سنستبدل به الالتزام بالاتساق واحترام الوقائع والأمور البالية الأخرى. بغياب أية تعليمات عن هذا الأمر، لا يبقى في حوزتنا إلا صراخ البدائيين. لم أجد

أيَّ أثر في الأوراق هنا للتعليمات أو الأفكار الجديدة التي ستأخذ مكان الأفكار القديمة، لذا ما زلت مرتبكاً.

المشكلة الثانية تتعلَّق بالإشارات إلى "العلم" و"العقلانية" وغيرها في تلك الأوراق. هذه انتقدت بحدَّة، ولكنها لم تُعرِّف بدقَّة. صحيح أنه جرى الكلام عن خواصَّ محدَّدة لهما. ولكن هذه الخواص إمَّا لا صلة لها بالموضوع أو أجهل وجودها أنا شخصياً. في معظم الحالات، هذه الخواص تتناقض مع البحث العقلاني، على الأقل كما أفهم أنا طبيعة هذا البحث.

ربَّما يعود فشلي في التعرُّف على ما سُمِّي هنا "العلم" وغيره إلى قدراتي المحدودة. ربَّما كان الأمر كذلك، ولكنني لست واثقاً. لمدَّة تقارب الأربعين عاماً، كنت أنا، وآخرون، منخرطين فيما نرى أنه بحث عقلاني (العلم، الرياضيات)؛ معظم هذه السنين قضيتها غارقاً في هذا البحث في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا. عندما أحضر ندوات، وعندما أقدِّم أبحاثي التقنية في مجال اختصاصي أو في مجالات أخرى، وعندما أعمل مع الطلَّاب والزملاء، لا أجد صعوبة في التعرُّف على البحث العقلاني. على العكس، صفات هذا البحث كما تطرحها هذه الأوراق لا تشبه على الإطلاق هذا البحث بحسب خبرتي أو فهمي. هذه هي المشكلة الثانية.

فيما يتعلَّق بالمشكلة الأولى، لا أعثر إلا على طريق واحد: أن نقبل بمشروعية البحث العقلاني. افترض أن أفكاراً كالاتساق واحترام الوقائع هي مفاهيم بالية خاطئة، وأننا يجب أن نستبدلها بشيء مختلف، شيء ربَّما يأتينا بحدس يبدو أنني أفتقده. إن كان الأمر كذلك، فيجب أن أحذِّر القارئ بأن بقية مقالتي لن تضيف شيئاً. أعرف بأن قبول مشروعية البحث العقلاني وقوانينه مصادرة على المطلوب؛ النقاش انتهى قبل أن يبدأ إذاً. هذا ظلم، بلا شك، ولكنني لا أرى بديلاً آخر.

أمّا فيما يتعلّق بالمشكلة الثانية، وبما أن ما سُمّي بـ"العلم" وغيره مجهول بالنسبة إليَّ بدرجة كبيرة، دعوني أطلق عليه "س"، ولنرَ إن كنت أفهم الحجج ضدَّ "س". سأناقش بعض الصفات المنسوبة إلى "س"، ثمَّ الاقتراحات المقدَّمة لتجاوزها؛ الاقتباسات أدناه من الأوراق التي تنتقد "س".

الفئة الأولى. "س" مسيطر عليه من قبل "الذكور البيض". إنه «محدود بالانحيازات الثقافية والعنصرية والجندرية»، و«يؤسِّس ويديم تنظيمات اجتماعية ذات أهداف اقتصادية واجتماعية وسياسية خفيّة». «انتظر معظم سكان الجنوب أربعمئة سنة من أجل استخدام إنساني لـ"س"»، ولكنه «فوق وخارج الإجراءات الديمقراطية». إنه «مغروس بعمق في الكولونيالية الرأسمالية»، ولا «ينهي العنصرية أو يخلخل البطريركية». استُخدم "س" من قبل المسؤولين السوفييت ليفرض على الناس «أنظمة وحشية، وتأميماً همجياً، وما هو أسوأ»؛ وبالرغم من أن أحداً لم يشر إلى ذلك، استخدم النازيون "س" للأهداف ذاتها. «لم يتحدَّ أحد» سيطرة "س". لقد استُخدم «لخلق أشكال جديدة من السيطرة من خلال السلطات السياسية والاقتصادية». دعاوى غريبة بحق "س" طُرحت عن طريق "أنظمة الدولة" التي «استخدمت "س" بنجاح لغايات تدميرية... لخلق أشكال جديدة من التحكُّم من خلال السلطات الاقتصادية والاجتماعية كما تظهر في كلِّ منظومة».

النتيجة: «هناك خطأ أصيل» في "س". يجب أن نرفضه أو نتجاوزه، ونستبدله بشيء آخر؛ ويجب أن نوجِّه الفقراء والمستضعفين إلى أن يفعلوا مثلنا. يستتبع ذلك أن نهجر التعليم والفنون، اللذين بالتأكيد يحقِّقان شروط "س" كما هو الحال مع العلم. بشكل أعم، يجب أن نلتزم بنذر الصمت ونحثَّ ضحايا العالم على فعل الشيء نفسه طالما أن للغة واستخدامها الخصائص السابقة نفسها، كما هو معروف للجميع.

ما هو أكثر وضوحاً، أن ما سبق يقتضي منع الحِرف والتكنولوجيا. من المفاجئ أن بعض هذه الانتقادات يبدو كأنها تشيد بـ"التفكير العملي المنطقي" لـ"التقنيين" الذين يركِّزون على "ميكانيكيا الأشياء"، و"المعرفة التقنية المزروعة في الممارسة" والمتجذِّرة في "التجربة"، أي هذا النوع من الممارسة والتفكير ذي الصيت السيِّئ الذي استُخدم لمدَّة ألف سنة في تجهيز أدوات التدمير والقمع، تحت إشراف الذكور البيض المتحكِّمين به. (قلت: "كأنها تشيد"، لأن نيَّة الكاتب ليست جلية تماماً). عدم الاتساق مذهل، ولكن، بالطبع، إن كنا سنتخلَّى عن الاتساق أو سنتجاوزه، فلا مشكلة.

من الواضح أن ما سبق لا يشكِّل حجَّة؛ لا يمكن أن تكون هذه هي الخصائص التي ستجعلنا نتخلَّى عن البحث العقلاني أو نتجاوزه. لذا سنناقش الآن الفئة الثانية من خصائص "س".

"س" «معرفة خارجية»، «نحصل عليها عن طريق استدلال منطقي يتبع من مبادئ أولى مثبتة بصرامة»، العبارات في "س" يجب أن تكون «قابلة للبرهنة»، و"س" «يتطلَّب براهين مطلقة». «أكثر مكوِّنات المعرفة الأوروبية الخارجية تميُّزاً» ربَّما تكون «إجراءاتها التفصيلية للوصول إلى مبادئ أولى مقبولة». هذه بعض المحاولات القليلة التي نجدها لتعريف أو تحديد رأس المشكلة الشرير.

أكثر من ذلك، "س" «يدَّعي احتكار المعرفة». فهو ينكر عليَّ، مثلاً، معرفتي بكيفية ربط حذائي، أو معرفتي بأن السماء مظلمة ليلاً أو أن التجوُّل في الغابات ممتع، أو معرفتي بأسماء أولادي وببعض اهتماماتهم، إلخ؛ كلُّ هذه الأوجه لمعرفتي (الحدسية) بعيدة جدًّاً عمَّا يمكن «تحصيله بالاستدلال المنطقي الذي يتبع مبادئ أولية مثبتة بصرامة»، بل هي حقيقةً خارج متناول البحث العقلاني اليوم وربَّما إلى الأبد، ولذا فهي مجرد

«خرافات، واعتقادات، وأحكام مسبقة»، بحسب معتنقي "س". أو إن لم تُنكر هذه المعرفة صراحةً، "س" «يُهمِّشها ويُقصيها». يُسلِّم "س" دوغمائياً بأنه «يمكن معرفة نقطة النهاية المتوقَّعة مقدَّماً كتعبير عن وصول "س" للحقيقة»، ويصرُّ على «إعطاء قيمة لهذه الحقيقة الموضوعية». إنه ينكر «الأسس الأولية والذاتية» للانسجام في الحياة البشرية والفعل البشري، ويعتبر نفسه «المبدأ التنظيمي المطلق ومصدر الشرعية في المجتمع الحديث»، هذا المذهب يُعطي لـ"س" «مقاماً بدهيّاً». "س" «متعالٍ وإطلاقي». ما لا يقع «تحت سيطرته - كالغضب والرغبة والمتعة والألم - يتعرَّض للتأديب». تُعرض التنويعات في "س" على أنها «مفاتن ستساعدنا على المضي في عالم مظلم ومعقَّد»، لتؤمن «ملجأً مريحاً» يقدِّم «طريقاً مؤكَّداً كي "نعرف" العالم أو موقع الفرد فيه». من يمارس "س" «يكبح المشاعر، ويعامل الآخرين كمواضيع يتلاعب بها»، وهذه عملية «سهَّلها وصف ما هو ذاتي بالعرضي أو بكونه "ضدَّ-س"». «أن تشعر يعني أن تكون "ضدَّ-س"». «مع منتصف القرن العشرين أصبح التعبير "إنها تعمل" يكفي كي تنتمي إلى "س"، واختفى السؤال "لماذا تعمل"، وفُقد الاهتمام بـ"ما هي التبعات"... وهكذا.

أنا أوافق تماماً أن "س" يجب أن يُرمى في النار. ولكنني لا أفهم ما صلة هذا بموضوعنا، آخذين بعين الاعتبار أن الصفات السابقة لا تصلح حتى كاريكاتيراً للبحث العقلاني (العلم... إلخ)، على الأقل كما أعرفه أنا.

خذ على سبيل المثال فكرة "المعرفة الخارجية"، وهو التعريف الوحيد المعطى للعلم هنا. حتى نظرية المجموعات (أي الرياضيات التقليدية) لا تقع تحت هذا التعريف. لا شيء في العلوم يشبهه. أمَّا فيما يتعلَّق "بالقابلية للبرهنة" و"البراهين المطلقة"، فهذه أفكار غريبة على العلوم الطبيعية. تظهر هذه الأفكار في دراسة النماذج المجرَّدة، التي تنتمي إلى الرياضيات

المجرَّدة حتى لحظة تطبيقها على العلوم التجريبية، حيث لا نملك "برهاناً" عندها. إن كانت "الإجراءات التفصيلية"، أو أية إجراءات عامَّة، تؤدِّي إلى "مبادئ أولى مقبولة"، فهي سرٌّ يقبع في الظلام لا يعرفه أحد.

العلم متردِّد، شارح، متسائل، ونتعلمه عن طريق الفعل بشكل كبير. أحد أهمِّ علماء الفيزياء في العالم اشتُهر بافتتاحه دروسه التمهيدية بقوله إننا لا نهتمُّ بحجم ما سنغطِّيه، بل بما سنكتشفه، ربَّما شيئاً ما يتحدَّى الاعتقادات الشائعة إن كنا محظوظين. الأبحاث الأكثر تعمُّقاً هي إلى درجة كبيرة مشروع مشترك نتوقَّع فيه من الطلَّاب أن يأتوا بأفكار جديدة، حيث يساجلون وفي معظم الأحيان يقوِّضون ما قرأوه، ويتعلَّمون، وبطريقة ما، بالتجربة والبحث المشترك يقبضون على الحيلة (التي لم يبدأ أحد حتى في إدراك كنهها) التي تميِّز المشاكل المهمَّة وحلولها الممكنة. أكثر من ذلك، حتى في أبسط الحالات، الحلول المقترحة (النظريات، الكبيرة والصغيرة) "تتجاوز التجريبية"، إن كان المقصود بـ"التجريبية" ما نستطيع الوصول إليه عن طريق التجربة بطريقة ما؛ لا يحتاج المرء إلى الإشارة إلى أينشتاين كي يعرف أن ما سبق ينطبق بشكل كلِّي على البحث العقلاني.

أمَّا فيما يتعلَّق بالصفات الواردة أعلاه والمنسوبة إلى "س"، فهي تنطبق على بعض أوجه التفكير والفعل البشري: بعض مكوِّنات الدين المنظَّم، وبعض حقول الإنسانيات و"العلوم الاجتماعية" حيث فهمنا وتبصُّرنا ما زال ضئيلاً ولذا من الأسهل التمسُّك بالدوغمائيات والأخطاء، وفي حقول أخرى ربَّما. أمَّا العلوم، على الأقل كما أعرفها أنا، بعيدة عن هذه الصفات كأيِّ شيء آخر في الحياة البشرية. العلماء ليسوا أصدق من غيرهم، أو أكثر انفتاحاً، أو مساءلةً. ولكن الأمر ببساطة هو أن الطبيعة والمنطق يفرضان نظاماً صارماً: في الكثير من الحقول، يستطيع المرء أن يؤلِّف قصصاً خيالية دون مساءلة أو يكتفي بالعمل الكهنوتي الأكثر إثارة للملل (الذي يُسمَّى

أحياناً "أبحاثاً تخصُّصية")[2]؛ في العلوم، قصصك ستُدحض ويتجاوزك الطلَّاب الذين يريدون أن يتعلَّموا شيئاً ما عن العالم، غير راضين عن ترك هذه الأمور "لآخرين يهتمُّون بها". أكثر من ذلك، كل هذا يبدو بدهياً تماماً.

هناك صفات أخرى منسوبة إلى "س"، وبعضها من المفترض أنه كاريكاتوري بشكل مقصود: على سبيل المثال، أولئك الممارسين لـ"س" "يدَّعون أن أوروبَّا القرن السابع عشر أجابت على كلِّ الأسئلة الرئيسة للبشرية لكلِّ الأزمان القادمة..." لقد حاولت أن آتي بمثال معقول يدعم هذا القول، وأعتذر عن فشلي في ذلك.

كما يبدو لي، تتوزَّع الصفات المنسوبة للبحث العقلاني من قبل نقَّادها على فئتين. بعض الصفات تنطبق على كلِّ مسعى بشري عموماً، وبالتالي فهي خارج موضوعنا (إلا إن أردنا التخلِّي عن اللغة والفنون... إلخ)؛ وتعكس بوضوح الظروف الاجتماعية والثقافية التي أدَّت إلى النتائج المستنكرة بحق. الصفات الباقية لا تنطبق على البحث العقلاني، في الواقع هذه الصفات مرفوضة بصراحة في هذا البحث؛ عندما نجدها، ستُنتقد من داخل البحث نفسه.

يبدو أن العديد من الكتَّاب يعتبرون الطغيان اللينيني الستاليني تجسيداً للعلم والعقلانية. هكذا نجد أن «الإيمان بالسردية الكونية المزروع في الحقيقة قد تزعزع مع انهيار الأنظمة السياسية التي كان من المفترض أن تنتج الإنسان الاشتراكي الجديد والإنسان ما بعد الكولونيالي». و«أنظمة الدولة» التي «استخدمت العقلانية الإيجابية لأهداف تدميرية بشكل مذهل» كانت توجِّهها «إيديولوجيات اشتراكية ورأسمالية»، وهذه إشارة، كما يبدو، لإيديولوجيات تعارض بشدَّة الاشتراكية (كما هو حال اللينينية) وتعارض أيضاً الرأسمالية (كما هو حال رأسمالية الدولة). بما أن «التقدُّم العلمي والتكنولوجي هو شعار الإيديولوجيات الرأسمالية والاشتراكية»،

نجد أن خطأهم وانحرافهم عميق، ويجب التخلِّي عنهما، بالتوازي مع أيٍّ اهتمام بالِّحرية، والعدالة، وحقوق الإنسان، والديمقراطية، "شعارات" الكهنوت العلماني كافَّة الذي جعل المُثُل التنويرية تهتم بمثل هذه الخزعبلات.

بعض التعليقات مألوفة أكثر من غيرها بالنسبة إليَّ. أحد المشاركين دعا إلى «مشاركة تعددية واندماج واضح حيث يجلس الجميع على الطاولة مشاركين بالوعي ذاته»، يلهمهم «مفهوم أخلاقي يرتبط بالثقة الاجتماعية والتعاطف حيث يخبرون بعضهم بما يرونه وما يفعلونه ويسمحون للمعلومات والنتائج الرئيسة بأن تُفحص من قبل الأقران وغير الأقران على حد سواء»، وهذا ليس بوصف سيئ للكثير من الندوات والحلقات التي كنت محظوظاً كفايةً لأشترك فيها على مدى السنين. في هذه الحالات، أيضاً، من المؤكَّد أن «المعرفة تُنتج، لا تُكتشف؛ نقاتل للحصول عليها، لا تُعطى لنا»، هذه مشاعر سيطرب لها كلٌّ من شارك يوماً في الصراع لفهم الأسئلة الصعبة، وأولئك الذين يجدون هذه الأسئلة شيِّقة بالطبع.

هناك أيضاً عنصر صحيح في القول بأن العلوم الطبيعة «منفصلة عن الجسد، عن التفكير المجازي، عن التفكير الأخلاقي وعن العالم»، وهو ممَّا يُحسب لها. على الرغم من أن التفكير العقلاني مليء بالمجازات و(كما يعلم الجميع) مندمج بالعالم، فهدفه الفهم، لا أن يركِّب مذهباً يتَّسق مع تفضيلات أخلاقية أو تفضيلات أخرى، أو مذهباً تشوِّشه المجازات والاستعارات. على الرغم من أن العلماء بشر، ولا يستطيعون تغيير طباعهم بسهولة، إلا أنهم بالتأكيد، إن كانوا صادقين، يحاولون التغلُّب على الانحرافات التي يفرضها "الجسد" (على الأخص، تلك التي تفرضها البنى الإدراكية البشرية، بخواصِّها المحدَّدة) بقدر الإمكان. المظاهر السطحية و"الأنواع الطبيعية"، مهما كانت أهمِّيتها للحياة البشرية،

قد تضلِّل، كما نعلم جميعنا أيضاً؛ نحن "نرى" غروب الشمس وخسوف القمر، ولكن تعلَّمنا أن هناك أكثر من ذلك في هذه الأمور.

من الصحيح أيضاً، أن العقل يفصل بين الواقعي أو ما يمكن معرفته... وبين "غير الواقعي"، أو على الأقل يسعى إلى ذلك (دون المماهاة بين "الواقعي" و"ما يمكن معرفته")، وهذا، مرَّة أخرى، ممَّا يحسب له. على الأقل، أعرف أنني حاولت أن أقيم هذا التمييز، سواءً عند دراستي لأسئلة صعبة، كأصول المعرفة البشرية، أو أسئلة سهلة نسبية، كمنطلقات وطبيعة السياسة الخارجية الأمريكية. في الحالة الثانية، على سبيل المثال، أحاول أن أفصل بين العوامل الحقيقة الفعَّالة وبين قصص أصحاب السلطة والنفوذ المتعدَّدة والمختلقة، وأدعو الآخرين أيضاً إلى فعل ذلك. إن كان هذا خطأً، فأنا أقرُّ بذنبي، وسأضاعف الذنب بحثِّي الآخرين على ارتكاب الخطأ ذاته.

إن اقتصرنا على الشخصي، فأنا قضيت عمري في البحث في أسئلة كهذه، مستخدماً الطريقة الوحيدة التي أعرفها: تلك المُدانة هنا بوصفها "علمية" و"عقلانية" و"منطقية"، وما شابه. لذا فأنا أقرأ هذه الأبحاث مؤمّلاً بأن تساعدني على "تجاوز" محدودية الطريقة، أو ربَّما بأن تدلَّني على درب آخر مختلف تماماً. أخشى القول إن أملي قد خاب. بالطبع، قد يكون هذا عائداً إلى محدودية فهمي. في معظم الأحيان، "تقفز السطور أمام ناظري" عندما أقرأ خطاباً معقَّداً في موضوعات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة؛ فما أفهمه غالباً يقتصر إمَّا على مسلَّمات أو أخطاء، ولكن هذا لا يتعدَّى جزءاً صغيراً من مجموع كلمات هذه الأبحاث. صحيح أن هناك الكثير من الأشياء الأخرى التي لا أفهمها: الأبحاث الراهنة المنشورة في الحوليَّات المتخصَّصة في الفيزياء والرياضيات، على سبيل المثال. ولكنَّ هنالك فارقاً. في هذه الحالة، أعرف كيف يمكنني فهمها، وقد فعلت ذلك،

في حالات خاصة كنت مهتمّاً بها؛ كما أعرف أشخاصاً في هذه الفروع قادرين على شرح محتوى الأبحاث لي على مستوى فهمي، بحيث أفهم (جزئياً) ما أنا في حاجة إلى فهمه. على العكس، لا يبدو أن أيَّ شخص بقادر على شرح لماذا آخر صرعة ما بعد هذا-و-ذاك ليس إلا مسلَّمات، أو أخطاء، أو ثرثرة فارغة، كما أنني لا أعرف كيف أتابع قراءاتي فيها. ربَّما يكمن السرُّ في نوع ما من العيب الفردي، كما في حالات الطرش الخاص بطبقات محدَّدة. أو ربَّما هناك أسباب أخرى. هذا السؤال لا صلة له بموضوعنا، ولن نبحث فيه أكثر من ذلك.

سأتابع الكلام في بحثي الشخصي عن مساعدة للتعامل مع الأسئلة التي كرَّست لها جزءاً كبيراً من حياتي، لقد قرأت بأنني يجب أن أعترف بأن "هناك حدوداً لما نعرفه" (وهو ما قد جادلت من أجله، بالتوافق مع تراث عقلاني قديم، لسنين عديدة). يجب أن أذهب أبعد من "العقلانية الدائرية"[3]. (وهو أمر سأقوم به بسعادة، لو كنت أعرف ما الذي يعنيه هذا)، «ولا يجب أن أحوِّل الله إلى طبيعة من الممكن معرفتها» (شكراً). بما أنه «قد أصبح واضحاً الآن» أن «فكرة العقلانية ومذهب العقل سطحية ومحدودة جدّاً» فقد تقوَّضت «أسس الفكر الغربي»، عليَّ أن أتبنَّى «نظام تدوين جديداً يطرح القضايا الأخلاقية والتاريخية» ضمن «عقلانية معمَّقة» (شكراً مرة أخرى). يجب أن أنطلق من «بدهيات قابلة للدحض»، ممَّا يعني، كما فهمت، فرضيات قابلة للمساءلة، وهو أمر متَّبع بتلقائية في جميع الأبحاث العلمية، إلا إن كان المقصود التخلِّي عن القياس الاستثنائي[4] أو عن بدهيات الهندسة؛ وهو ما يبدو أنني مطالب به، بما أنني يجب أن أتخلَّى أيضاً عن "المطلق وعن البراهين المطلقة"، وهي غير موجودة في العلوم ولكن، بالطبع، يُقبل بها أحياناً في الأجزاء الأساسية للمنطق والهندسة (وهو أمر أيضاً يخضع لنقاش داخلي في الأبحاث التي تعمل على فهم أسسهما).

يجب أيضاً اتباع أولئك الذين «يؤكِّدون أن هناك ضميراً مشتركاً لكلِّ أشكال الفكر والمادة»، من الإنسان إلى "الخضار أو المعادن"، وهو مقترح يمسُّ مباشرة محاولاتي الشخصية لسنين عديدة لفهم ما أسماه هيوم «الأصول والينابيع السرِّية، التي تحرِّك العقل البشري في عملياته»؛ أو ربَّما قد يمسُّ مقترحي هذا، لو كان لديَّ أدنى فكرة عمَّا يقصدونه في هذه الأوراق. وأنا أيضاً مدعوٌّ لرفض فكرة أن «الأرقام تقع خارج التاريخ البشري» وأن أعتبر عدم اكتمال المسلَّمات[5] "حالة عجز" في القرن العشرين، وهو ما يكافئ في سمعي قديم الطراز، القول بأن لا عقلانية الجذر التربيعي للعدد اثنين – وكان اكتشافه حدثاً كبيراً – يعود إلى "حالة عجز" في اليونان الكلاسيكية. كيف يؤثِّر التاريخ البشري أو الطريقة التي "حالياً تُعرَّف" بها العقلانية في هذه الحقائق (أو ما ظننت أنها حقائق)، هو أمر لم أفهمه مرَّة أيضاً.

يجب ألا أعتبر الحقيقة "جوهراً" بل "نموذج إرشاد اجتماعي"، وهو «يعتمد على الثقة المتبادلة وإخبار القصص عبر السرد أو الأرقام والرموز». يجب أن أعرف أن «المساعي العلمية تنتمي أيضاً إلى عوالم القص والخلق الأسطوري» وليست أفضل أو أسوأ من "القصص والأساطير" الأخرى؛ قد يكون للفيزياء الحديثة «تمويل أكبر وعلاقات عامَّة أفضل» من علم التنجيم، ولكنهما عدا عن هذا متساويان. هذا المقترح في الحقيقة يحلُّ مشاكلي. إن كنت أستطيع اختراع القصص للإجابة عن المشاكل التي حيَّرتني لسنين طويلة، ستصبح حياتي بالفعل أسهل؛ وهذا الاقتراح «له كلُّ المنافع التي تزكِّي السرقة على العمل الجاد»، كما قال برتراند راسل مرَّةً في سياق مختلف.

يجب أيضاً أن «أفضِّل اتجاهات محدَّدة في الأبحاث العلمية والاجتماعية بسبب نتائجها الاجتماعية الإيجابية المتوقَّعة»، «وبالتالي

أنضم إلى الأغلبية الساحقة من العلماء والمهندسين»، بالرغم من أننا نختلف حول ما هي «النتائج الإيجابية المتوقَّعة»، ولا يوجد أية إشارة إلى كيفية حلِّ هذه المعضلة. ويتضمَّن ذلك كما يبدو أننا يجب أن نتخلَّى عن «النظريات والتجارب» المختارة «بسبب جمالها وأناقتها المفترضين»، ممَّا يعني التخلِّي عن محاولاتنا فهم أسرار العالم؛ وبالمنطق نفسه، ربَّما، يجب ألا يغرَّنا الأدب والموسيقا والفنون الجميلة بعد الآن.

أخشى أنني لم أتعلَّم الكثير من هذه الإنذارات. ويصعب عليَّ أن أرى كيف سيستفيد أصدقائي وزملائي في "العالم غير الأبيض" من نصائح "ثلَّة من العلماء" الذين يخبرونهم بألا «يتبعوا درب التكنولوجيا والعلم الغربيين»، بل يجب أن يفضِّلوا "قصصاً وأساطير" أخرى - أية قصص وأساطير؟ لم يقولوا لنا، ولكن التنجيم قد أشير له. سوف يجدون هذه النصيحة ممتازة لحلِّ مشاكلهم، ولمشاكل "العالم غير الأبيض" عموماً. أعترف هنا بأنني أتعاطف مع المتطوِّعين في "تيك نيكا".[6]

في الحقيقة، فكرة "العلم الذكوري الأبيض" تذكِّرني، كما أخشى، بفكرة "العلم اليهودي". ربَّما يعود هذا إلى ضعفي الشخصي، ولكنني عندما أقرأ أوراقاً علمية، لا أستطيع أن أحزر إن كان الكاتب أبيض أو ذكراً. كذلك الأمر عندما نناقش الأمور في الصف أو في العمل أو في أماكن أخرى. حقيقة أنا أشك في أن الطلاب والأصدقاء والزملاء من "غير الذكور" و"غير البيض" ستعجبهم فكرة أن تفكيرهم وفهمهم مختلف عن "العلم الذكوري الأبيض" بسبب "ثقافتهم وجنسهم وثقافتهم". أعتقد أن لفظ "مفاجأة" ليس كافياً لوصف ردَّة فعلهم.

بصراحة، أجد قراءة خطاب اليسار المثقَّف عن العلم والتكنولوجيا بوصفهما حكراً على الذكور البيض أمراً محزناً، فيما نراهم يتجوَّلون في أروقة جامعة ماساتشوستس ليروا بأمِّ العين النتائج الباهرة لمحاولات

تغيير النموذج التقليدي من قبل العلماء والمهندسين، ومعظمهم بعيد جدّاً عن "النتائج الاجتماعية الإيجابية" التي يؤمن بها معظمنا.[7] لقد قام هؤلاء العلماء بمحاولات جدِّية وناجحة أحياناً للتخلُّص من الامتيازات الحصرية التقليدية لأنهم يميلون إلى القبول (كما أقبل أنا) بمقولة ديكارت بأن القدرة على الفهم في "العلوم الأعمق" و"المشاعر العليا" خاصِّية بشرية مشتركة، وأن أولئك الذين لم تُتَحْ لهم الفرصة للبحث والإبداع ومحاولة الفهم يفتقدون أحد أروع التجارب في حياة البشر. أحد المشاركين في المؤتمر أدان هذا الإيمان البشري لأنه يعني بأن أشكال الإيمان المختلفة عنه "قاصرة". بمثل هذا المنطق، يجب أن ندين المشي بوصفه خاصِّية بشرية مشتركة عامَّة.

منذ زمن ليس ببعيد، أخذ الكثير من العلماء، مسلَّحين بهذا الإيمان، دوراً فاعلاً في ثقافة الطبقة العاملة في أيامهم، ساعين إلى التوازن بين الطبقات في المؤسَّسات الثقافية عن طريق برامج تعليم العمَّال، أو عن طريق نشر كتب في الرياضيات والعلوم ومواضيع أخرى تخاطب الجمهور العادي. ولم يكن المثقَّفون اليساريون وحدهم من انخرطوا في هذا، بالطبع. لقد صدمتني حقيقة أن نظراءهم من يساريي اليوم لا يريدون فقط حرمان المضطهَدين من متع الفهم والاكتشاف، بل أيضاً حرمانهم من أدوات التحرير، قائلين لنا إن "مشروع التنوير" ميت، وإننا يجب أن نتخلَّى عن "أوهام" العلم والعقلانية، وهي رسالة ستبهج قلوب من هم في السلطة، سعيدين باحتكارهم لهذه الأدوات لمصلحتهم الخاصَّة. ولن يكونوا أقل سعادة بسماعهم أن العلم (المعرفة الخارجية) هو بطبيعته «نظام معرفي يشرِّع سلطة الحاكم»، لذا فأيُّ تحدٍّ لهذه السلطة هو انتهاك للعقلانية نفسها؛ هذا تغيير جذريٌّ في الصورة، مختلف عن الأيام التي كان فيها تعليم العمَّال وسيلة للتحرر والتحرير. سيتذكَّر المرء تلك

الأيَّام التي كانت فيها الكنيسة الأنجليكانية تعطي دروساً ليست بمختلفة للجماهير العنيدة كجزء ممَّا دعاه إيه. أم. ثومبسون[8] «العمليات النفسية لردع الثورات»، كما يفعل خلفاؤهم اليوم في المجتمعات الفلَّاحية في أمريكا الوسطى.

أعتذر إن كانت نتيجة تقويمي لأوراق المؤتمر قاسية؛ السؤال هو إن كانت صحيحة. أعتقد ذلك.

ما يصدمني بخاصة هو أن هذه الميول لتدمير الذات تظهر في زمن تعتقد فيه الأغلبية الساحقة من السكَّان أن النظام الاقتصادي "غير عادل بعمق" وتريد تغييره. خلال سنوات حكم ريغان، تابع الناس ميلهم أكثر نحو أفكار اشتراكية ديمقراطية، فيما فتات ما يملكون يتضاءل باستمرار. أكثر من ذلك، الإيمان بالمبادئ الأخلاقية الأساسية للاشتراكية التقليدية كبير بشكل مفاجئ: سأشير إلى مثال واحد فقط، تقريباً نصف السكَّان يرون مقولة «من كلٍّ بحسب قدرته، ولكلٍّ بحسب حاجته» صحيحة بشكل بدهي بحيث يظنُّون أنها ترد في الدستور الأمريكي، هذا النص الذي يعتبرونه بمثابة الكتاب المقدَّس. يضاف إلى هذا، أن سقوط الاتحاد السوفييتي يعني زوال أحد أكبر العقبات أمام تحقيق هذه المُثُل. مع مشاركة محدودة من قبل مثقَّفي اليسار، انخرطت قطاعات واسعة من الناس في قضايا عاجلة ومهمَّة: القمع، المشاكل البيئية، وغيرها من الأمور. حركات التضامن مع أمريكا اللاتينية في الثمانينيات تشكل مثالاً درامياً، حيث يشكِّل الانخراط المباشر مع حيوات الضحايا ميزة مهمَّة وجديدة في هذه الاحتجاجات والنشاطات. أدّت هذه المحاولات الشعبية إلى فهم أكبر لكيفية عمل العالم، مع مساهمات محدودة جدّاً من قبل اليساريين، كي نكون صادقين.

يستحقُّ الاهتمام بشكل خاص الافتراق بين المواقف الشعبية

والإيديولوجيا السائدة. بعد 25 عاماً من البروباغندا المتواصلة، بما فيها عشر سنوات من حكم ريغان، أكثر من 70 بالمئة من الناس ترى حرب فيتنام "لا أخلاقية وجائرة بحق"، "غلطة". قبل أيَّام من بدء القصف الأمريكي-البريطاني في الخليج، اثنان مقابل واحد من السكَّان كانوا يفضِّلون المفاوضات لإيجاد مخرج من المأزق بدلاً من الحرب. في مثل هذه الأمثلة والكثير غيرها، بما فيها قضايا ومشاكل محلِّية، تبقى هذه الأفكار شخصية وخاصَّة؛ نادراً ما تسمع الناس يعبِّرون عنها. جزئياً، يعكس هذا فعالية نظام الإدارة الثقافية؛ وجزئياً يعكس خيارات المثقَّفين اليساريين.

بشكل عام، هناك أرضية شعبية لطرح القضايا الإنسانية التي طالما كانت جزءاً من "مشروع التنوير". العنصر المفقود هو مساهمة المثقفين اليساريين.

مهما تكن الدوافع الفاضلة التي تقف خلف التخلِّي عن هذه المساهمات، فهي تعكس، برأيي، انتصاراً آخر لثقافة السلطة والامتيازات، وتشارك فيها. هذا التخلِّي ذاته سيُسهم بشكل كبير في المحاولات الدائمة لمشروع كتابة تاريخ لا يخدم إلا المؤسَّسات القائمة. في أوقات المشاركة الشعبية، يستطيع الكثير من الناس أن يدركوا الحقائق المخفية من قبل مدراء الثقافة، وأن يتعلَّموا الكثير عن العالم؛ إندونيسيا وأمريكا الوسطى مثالان صارخان في السنوات الأخيرة. عندما تتراجع المشاركة، تعود الطبقة الحاكمة، التي لم تتخلَّ عن مهامها، إلى الإمساك بزمام الأمور. عندما يتخلَّى المثقَّفون اليساريون عن الميدان، تتراجع الحقائق التي كانت يوماً مفهومة لتسكن فقط ذاكرة الأفراد؛ التاريخ يعاد تشكيله بما يناسب أصحاب السلطة، وتصبح الأرضية جاهزة لمغامراتهم القادمة.

هناك فضائل عديدة لنقد "العلم" و"العقلانية" لم أتطرَّق إليها. ولكن

بحسب ما أرى، يكون هذه النقد مفيداً ومشروعاً طالما يسعى بشكل رئيس إلى الحفاظ على قيم البحث العقلاني التي "تستخدم بشكل خاطئ" في أوضاع مؤسَّساتية محددة. يبدو لي أن ما يُقدَّم هنا على أنه نقد أعمق لطبيعة هذا البحث قائم على أساس واهٍ وغير دقيق لطبيعة البحث وقيمه الموجّهة. لا نرى أيَّ اقتراح لبديل متماسك، تبعاً لقدرتي على فهم ما طُرح؛ والسبب، ربَّما، أنه لا يوجد بديل. ما اقتُرح هنا هو درب يؤدِّي مباشرة إلى كارثة ستقع على رأس كلِّ الذين يحتاجون المساعدة؛ أي الجميع، في زمن قريب.

الحواشي:

1- تشومسكي يعلِّق هنا على الأوراق التي نوقشت في العدد الخاص، ويحلِّل بعض ما جاء فيها (م).

2- يسخر تشومسكي هنا من الأعمال التي تكتفي بدراسة أعمال الفلاسفة السابقين، والتعليق عليهم أو التعليق على التعليق عليهم، وهذا نوع من الأبحاث منتشر بكثرة في العالم الأكاديمي. يحث تشومسكي طلابه على طرح أسئلة محددة حول الحقيقة في

العلم والسياسة والبحث عن إجابات لها، مستفيدين من أعمال الفلاسفة السابقين، لا البحث فيما قاله بالضبط هذا أو ذاك من الفلاسفة فقط (م).

3- المصلح المستخدم هو مصطلح فوكو panopticized في «المراقبة والعقاب» المأخوذ من جيرمي بنثام حول السجون الدائرية. لا أعرف إن كانت ترجمتي للمصطلح إلى «الدائري» دقيقة (م).

4- وهو أحد أبسط أنواع القياس المنطقي، والذي تكون النتيجة أو نقيضها موجودة في إحدى مقدمتيه (م).

5- الإشارة هنا إلى عمل غوديل: كورت غوديل أحد أشهر علماء الرياضيات في القرن العشرين، أثبت أنه لا يوجد نظام رياضي متكامل، أي تستطيع من داخله إثبات كل قضاياه (م).

6- اختصار لـ«تيكنولوجيا نيكارغوا»، وهي مجموعة متطوعين كانت تساعد الناس في نيكاراغوا على التعرف والاستفادة من التكنولوجيا في الدول المتقدمة (م).

7- يسخر تشومسكي من فكرة النتائج المطروحة في فقرة سابقة (م).

8- مؤرّخ بريطاني شهير (م).

احتواءُ خطر الديمقراطية

نص محاضرة أُلقيت في غلاسكو في اسكتلندا، في كانون الثاني 1990

في «مؤتمر غلاسكو لتقرير المصير والسلطة: مهمّة العيش، مهمّة السياسة».

في دراسته المميَّزة للتقاليد الاسكتلندية الفكرية، ميَّز جورج دايفي[1] توجُّهها المركزيَّ بأنه اعترافٌ بالدور الأساسي "للمعتقدات الطبيعي «أو لمبادئ الحسِّ السليم، كالإيمان بعالمٍ خارجيٍّ مستقلٍّ، والإيمان بالسببية، والإيمان بالمعايير المثالية، والإيمان بذاتٍ مستقلَّةٍ للضمير عند المرء». تُعتبر هذه المبادئ أحياناً ذات ميزة مُنظِّمة، وبالرغم من أننا لا نستطيع تسويغها كلِّياً، إلا أنها تشكِّل أُسس الفكر والتصوُّر. فيما اعتبر البعض أنها تحتوي على «صفات غامضة لا يمكن كشفها»، كما يشرح دايفي، أمِلَ آخرون بكشف أساسها العقلاني. ولا يزال الحكم في هذا الصدد معلَّقاً.[2]

إنَّ في وسعنا تعقُّب أفكارٍ كهذه وصولاً إلى مفكِّري القرن السابع عشر، الذين تفاعلوا مع أزمة الشكِّية في عصرهم عن طريق الاعتراف بعدم وجود أُسسٍ أكيدةٍ للمعرفة على نحوٍ مطلقٍ؛ بيد أننا مع ذلك نمتلك أساليب لتحصيل فَهمٍ موثوقٍ عن العالم، وأساليب لتحسين هذا الفهم

ولجعله موضع تطبيقٍ - يُمَثِّلُ هذا بشكلٍ أساسيٍّ وجهة نظر العلماء الفاعلين في الوقت الراهن. وبالمثل، يعتمد الشخص العاقل في حياته اليومية على المعتقدات الطبيعية للحسِّ السليم مع تسليمه بأنها قد تكون محدودةً أو مضللةً، كما أنه يأمل بصقلها أو بتبديلها مع تقدُّم الفهم.

يُرجع دايفي الفضل في إرساء هذا القالب المحدِّد للفلسفة الاسكتلندية إلى ديفيد هيوم، وبشكلٍ أعم، يعود لهيوم الفضل في تعليم الأسئلة المناسبة التي يتعيَّن على الفلسفة طرحها. أحد الألغاز التي طرحها هيوم وثيق الصلة على نحوٍ خاصٍّ بالأسئلة التي نأمل بالتعرُّض لها خلال يومَي النقاش هذين. في مقالته "المبادئ الأولى للحكومة" يرى هيوم أن «ليس ثمة ما يفاجئ» أكثر من السهولة التي تُحكم بها الكثرة من قبل القلَّة، وأن نلاحظ الخضوع الضمنيَّ الذي يدفع الناس إلى التخلِّي عن مشاعرهم وعواطفهم لصالح مشاعر وعواطف حكَّامهم. وحين نستعلم عن الأسباب التي أفضت إلى هذه الأعجوبة نجد أنه ليس في حوزة الحكَّام لدعم أنفسهم سوى الرأي، بما أن القوَّة دائماً إلى جانب المحكومين. لذلك لا تقوم الحكومات إلا على الرأي، ويشمل هذا المبدأ أكثر الحكومات استبداداً وعسكرةً، كما أكثرها حريةً وشعبيةً.

تُشكِّل فكرة تموضع القوَّة إلى جانب المحكومين أحد مواضع الشكِّ في هذا التحليل. الواقع أشدُّ سوداويةً. يُثبت قسمٌ كبيرٌ من تاريخ البشرية الفرضية المعاكسة التي طُرحتْ قبل قرنٍ من قِبَلِ المدافعين عن حكم البرلمان ضدَّ الملك، ولكن بنحوٍ أشدَّ ضدَّ الشعب: وهي أن "سلطة السيف تشكِّل، ولطالما كانت، الأساس لكلِّ مناصب الحكومة."[3] مع ذلك تبقى مفارقة هيوم واقعيةً. فحتى الحكم الاستبداديُّ يقوم عموماً على درجةٍ من القبول، بينما يُشكِّل التنازل عن الحقوق سِمةً مميِّزةً للمجتمعات الأكثر حرِّية؛ تستدعي هذه الحقيقة مزيداً من البحث والتحليل.

يتَّضح الوجه الأقسى لهذه الحقيقة في نجاحات ومآسي الحركات الشعبية خلال العقد المنصرم. كان حكَّام الدول الدائرة في فلك السوفييت قد توسَّلوا القوَّة دوناً عن الرأي أداةً للحكم. سقطت أنظمة الطغيان الهشَّة بسرعةٍ حين تمَّ تحييد العنف، مع قليلٍ من الدماء إجمالاً. تمثِّل هذه النجاحات المدهشة افتراقاً حادّاً عن القاعدة التاريخية. سعت القوى الشعبية المشحونة بقيمٍ ديمقراطيةٍ جذريةٍ إلى مقارعة الحكم الاستبداديِّ على امتداد التاريخ الحديث. وقد نجح بعضها في توسيع نطاقات الحرِّية والعدالة قبل أن يُخضَعوا بالقوَّة. في أغلب الأحيان سُحقت تحرُّكاتهم تماماً. بيد أنه من العسير استحضار حالةٍ أخرى تراجعت خلالها سلطةٌ راسخةٌ في مواجهة انتفاضةٍ شعبية. ليس سلوك القوى العظمى السائدة أقلَّ إثارةً للدهشة، ذلك أنها لم تكتفِ فقط بعدم ممانعة هذه التطوُّرات كما درجت على ذلك سابقاً، بل قامت بتشجيعها كذلك، جنباً إلى جنب مع تغييراتٍ داخليةٍ مهمَّة.

تتبدَّى القاعدة التاريخية من خلال الحالة المعاكسة تماماً التي نجدها في أمريكا الوسطى، حيث قوبلت كلُّ محاولةٍ للإطاحة بالأنظمة الاستبدادية المتوحِّشة، أوليغارشيةً كانت أم عسكريةً، بعنفٍ إجراميٍ مدعومٍ، أو تحت إشرافٍ مباشرٍ، من قِبَلِ حاكم نصف الكرة الغربي. ظَهَرَتْ قبل عشرة أعوامٍ بوادر أملٍ لوضع حدٍّ للعصور المظلمة من الرعب والبؤس، وذلك مع صعود جماعات الدعم الذاتي والنقابات واتحادات الفلاحين وغيرها من منظَّماتٍ شعبيةٍ من شأنها أن تقود المسيرة نحو الديمقراطية والإصلاح الاجتماعي. استدعى هذا الاحتمال ردّاً صارماً من قبل الولايات المتَّحدة والأنظمة التابعة لها، بدعم من بريطانيا وحلفاء غربيين آخرين، عن طريق مذابحٍ وتعذيبٍ وهمجيةٍ شاملةٍ إلى درجةٍ تعيد بول بوت[4] إلى الأذهان. خلَّفَ الردُّ الغربيُّ العنيف هذا، حيال تهديد

الديمقراطية، مجتمعاتٍ «مصابةً بالرعب والهلع» و«بالترويع الجمعي والخوف المعمَّم» و«بالقبول المستبطن بالرعب» وفقاً لتعبير الكنيسة السلفادورية، وذلك بعد الانتخابات المخزية التي أُقيمتْ بُغية إرضاء ضمائر الأسياد وحاجاتهم الدعائية. كذلك قامت الجهود المبكِّرة الرامية إلى توجيه الموارد لصالح الأغلبية المعدمة في نيكاراغوا بدفع الولايات المتَّحدة إلى مباشرة حربٍ اقتصاديةٍ وأيديولوجيةٍ، وإرهابٍ صريحٍ، لمعاقبة هذه التجاوزات عن طريق خفض الحياة إلى درجة الصفر.

يَنظر الرأي الغربيُّ إلى نتائج كهذه بوصفها نجاحاً بقدر ما تثبته من نجاعةٍ في دحر الخطر المحدق بالسلطة والامتياز. ولطالما انتُقيت الأهداف بعناية: ليس من الحكمة قتل القساوسة، إلا أنه لا ضير في قتل قادة النقابات وناشطي حقوق الإنسان؛ طبعاً بالإضافة إلى الفلّاحين والهنود والطلبة وغيرهم من الطبقة الدنيا بشكلٍ عام.

النموذج مطَّرد. أُمِرَتْ قوّات الاحتلال الأمريكيِّ في بنما على وجه السرعة باعتقال معظم الناشطين السياسيين وقادة النقابات لكونهم «أشراراً بمعنىً ما»، تِبعاً لتصريحات السفارة الأمريكية للصحفيين.[5] "الأخيار" الذين ينبغي أن يُعادوا إلى السلطة هم المصرفيون الذين كانوا يقومون بغسيل أموال تجارة المخدَّرات بحبورٍ في بدايات الثمانينيات من القرن العشرين. من ثمَّ كان نورييغا أيضاً من "الأخيار"، يتاجر بالمخدرات ويقتل ويُنكِّل ويزوِّر الانتخابات، وفوق ذلك كلِّه يمتثل للأوامر الأمريكية. كان هذا قبل أن يُظْهِرَ مسحة الاستقلال الخطيرة التي حوَّلته إلى فئة الشياطين. خلا عن التكتيكات، ليس ثمَّة ما تغيَّر عبر السنين، بما في ذلك عدم قدرة المطَّلعين هنا على إدراك أن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة.

تتجلَّى القاعدة التاريخية في حالة أمريكا الوسطى، لا في أوروبَّا الشرقية. تقتضي ملاحظة هيوم هذا التصحيح. مع الاعتراف بصحَّة

وأهمّية قوله بأن الحكومة ترتكز على الرأي، الذي يتكفّل بتأمين الانصياع الطوعي.

في الحقبة المعاصرة، تمَّ إحياء مفهوم هيوم والتوسُّع فيه، مع تجديدٍ فائق الأهمِّية: النظرية الآن تقول إن السيطرة على الفكر تكتسي أهمِّيةً أكبر في الحكومات الحرَّة والشعبية ممَّا في الدول الاستبدادية والعسكرية. المنطق بسيطٌ وواضحٌ: تستطيع الدولة الاستبدادية إخضاع خصومها الداخليين عن طريق القوَّة، لكن مع فقدان الدولة لهذا السلاح يغدو لازماً استخدام أدواتٍ أخرى للحيلولة دون تدخل الجماهير الجاهلة فيما لا يعنيها، ألا وهو الشؤون العامة.

الفكرة أشمل من ذلك بكثيرٍ في الواقع. يتعيَّن دفع العامَّة إلى السلبية في الحقل السياسي، ولكن كي يصبح الإذعان سِمةً موثوقةً، ينبغي ترسيخه في حقل الاعتقادات أيضاً. حَسْبُ العامَّة أن يكتفوا بالمراقبة دون مساهمة، وأن يستهلكوا الأيديولوجيا جنباً إلى جنبٍ مع المنتجات. يقول إدواردو غاليانو: «يتوجَّب على الأغلبية أن تستسلم لاستهلاك الخيال. تُباع أوهام الثروة للفقير، وأوهام الحرِّية للمضطهد، وأوهام القوَّة للضعيف، وأحلام الانتصار للمهزوم».[6] هنا تكمن النقطة الأساسية.

سأعود إلى هذه الأفكار المركزية للثقافة السياسية والفكرية المعاصرة. لكن دعونا أولاً نلقِ نظرة على بعض "المعتقدات الطبيعية" التي توجِّه سلوكنا وفكرنا. يقول أحد هذه المعتقدات إن أحد العناصر المحورية للطبيعة البشرية الأساسية هو ما سمَّاه باكونين "غريزة الحرِّية". لا توجد مفارقة هيوم إلا إذا افترضنا وجود هذا العنصر. كان الإخفاق في التصرُّف تبعاً لهذه الغريزة هو ما وجده هيوم مفاجئاً جدّاً. الإخفاق ذاته ألهم روسو مقولته الشهيرة بأن الناس وُلدوا أحراراً لكنهم مكبَّلون بالسلاسل في كلِّ مكان، تفتنهم أوهام المجتمع المدني الذي استُحدث

من قبل الأغنياء ليضمنوا غنائمهم. هناك محاولات لتأصيل غريزة الحرِّية في نظرية موضوعية عن الطبيعة البشرية. لم تكن هذه المحاولات عديمة النفع، لكنها بلا ريبٍ بقيت أبعد ما تكون عن إثبات المسألة. كغيره من مبادئ الحسِّ السليم، يبقى هذا المعتقد مبدأً تنظيمياً نقبله أو نرفضه بناء على الإيمان. ومن شأن تبنِّينا لأحد الخيارين أن يُفضي إلى نتائج واسعة النطاق، علينا وعلى الآخرين.

سيوافق -من يسلِّم بمبدأ الحسِّ السليم القائل بأن الحرِّية حقُّنا الطبيعي وحاجتنا الجوهرية- برتراند راسل على أن الفوضوية هي «المثل الأعلى والنهائي الذي يتعيَّن على المجتمع محاولة بلوغه». تفتقد بُنى السلطة والهيمنة جوهرياً الشرعية، وليس في الإمكان الدفاع عنها إلا انطلاقاً من حاجة عَرَضية، بيد أن هذا الدفاع نادراً ما يصمد أمام التحليل. وكما لاحظ راسل قبل سبعين عاماً، «الأواصر القديمة للسلطة» تنطوي على قليلٍ من الجدارة الذاتية. يحتاج الناس إلى أسبابٍ للتفريط في حقوقهم، «والأسباب المطروحة مزيَّفة، لا تقنع إلا من له مصلحةٌ أنانيةٌ من وراء الاقتناع». يتابع راسل، «شرط الثورة موجودٌ عند النساء تجاه الرجال، وعند الأمم المضطهدة تجاه مضطهديهم، وقبل كلِّ شيءٍ عند العمَّال تجاه رأس المال. هذا الوضع مليء بالخطر، كما أظهر التاريخ على مرِّ العصور، ولكنه مليء بالأمل أيضاً».[7]

فسَّر راسل جزئياً عادة الخضوع بممارسات التعليم القسري. آراؤه هذه مستمدَّة من مفكِّري القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين رأوا أنه لا يجب ملء العقل بالمعرفة «من خارجه كالوعاء»، بل يجب «إيقاظه وإشعال فتيله». «تحاكي المعرفةُ الفاكهةَ في نموِّها؛فمهما كانت مساهمة العوامل الخارجية حيوية، يبقى فعل الشجرة الداخلي هو المسبب في نضوج الفاكهة». يتأسَّس فكر التنوير على تصوُّرات مشابهةٍ حول الحرِّية

السياسية والفكرية، وحول اغتراب العمل، حيث يتحوَّل العامل إلى أداةٍ في خدمة أهدافٍ أخرى، عوضاً عن إنسانٍ يحقّق حاجاته الذاتية: يمثّل هذا مبدأً أساسياً للفكر الليبرالي الكلاسيكي، على الرغم من بقائه طيَّ النسيان لفترةٍ طويلة لما يحمله من معانٍ ثورية. لا تزال هذه القيم والأفكار صالحة وملهمة، إلا أنها بعيدةٌ كلَّ البعد عن التحقُّق في أي مكان. وطالما بقي الأمر كذلك، ستظلُّ ثورات القرن الثامن عشر التحرُّرية غير مكتملة، ولكنها تمثّل رؤيا للمستقبل.[8]

طرح هيوم مفارقته على المجتمعات الواقعة تحت الاستبداد وتلك الأكثر حرِّيةً على حدٍّ سواء. تحمل هذه الأخيرة أهمِّيةً أكبر بما لا يقاس. كلَّما أصبح المجتمع أكثر حرِّيةً وتنوُّعاً، تصبح مهمَّة إخضاعه أكثر تعقيداً، وبالتالي مشكلة تفكيك وكشف آليات التلقين أكثر صعوبةً. لكن إن وضعنا الأهمِّية الفكرية جانباً، سنجد أن حالة المجتمعات الحرَّة تنطوي على أهمِّيةٍ إنسانيةٍ أكبر لنا، لأننا في هذه الحالة نتكلَّم عن أنفسنا وسيكون في مقدورنا أن نتصرَّف بناءً على ما نتعلَّمه. لهذا السبب بالذات تسعى الثقافة المهيمنة دوماً إلى جعل اهتمامات الإنسان خارج نفسه، وتوجّهها نحو استغلال الآخرين. يُكافَأ الذين يفضحون جرائم الأعداء الرسميين بالشهرة والثروة والاحترام، بينما يكون على من يضطلعون برفع المرآة في وجوهنا، وهي المهمَّة الأكثر أهميةً بما لا يقاس، أن يتوقَّعوا معاملةً مختلفةً تماماً في أيِّ مجتمع. اشتهر جورج أورويل بكتابيه مزرعة الحيوان و1984 اللذين يركِّزان على العدوّ الرسمي، أو اللذين قد يُفسَّرا بهذه الطريقة على أقل تقدير. ما كانت أعماله لتشهد تقديراً لو طرح السؤال الأكثر أهميةً وإثارةً المتعلِّق بالتحكُّم بالفكر في المجتمعات الحرَّة والديمقراطية نسبياً، بل كان سيواجه نبذاً متحفِّظاً أو طعناً علنياً عوضاً عن الإشادة الواسعة. دعونا مع ذلك ننتقل إلى الأسئلة المرفوضة الأكثر أهمِّية.

بالحديث عن الحكومات التي تتمتَّع بحرِّيةٍ وشعبيةٍ أكبر، لماذا يخضع المحكومون عندما تكون القوَّة في صفِّهم؟ يتعيَّن علينا أوَّلاً النظر في سؤالٍ سابق على سؤالنا: إلى أيِّ درجةٍ تكون القوَّة في صفِّ المحكومين؟ من الضروري معالجة هذا الأمر بعناية. تُعتبر المجتمعات حرَّةً وديمقراطيةً بقدر ما تكون قدرة الدولة على الإكراه محدودةً. تُعدُّ الولايات المتَّحدة استثناءً في هذا الصدد: لعلَّها أكثر مكان في العالم يكون فيه المواطن متحرِّراً من إكراه الدولة، أقلَّه المواطن الحائز على الامتيازات نسبياً والمتمتِّع باللون الصحيح، أي قسم كبير من السكَّان.

بيد أنه من البدهي القول إن الدولة لا تمثِّل سوى جزءٍ من سلسلة السلطة. تضطلع جهاتٌ خاصَّةٌ بالسيطرة على الاستثمار والإنتاج والتجارة والتمويل وظروف العمل وغيرها من الجوانب الرئيسة للإدارة الاجتماعية، كما ينطبق ذلك على وسائل التعبير التي تهيمن عليها كبرى الشركات إلى حدٍّ كبير، والتي تبيع جمهورها للمعلنين وتعكس مصالح ملَّاكها وسوقهم بطبيعة الحال.

علاوةً على ذلك، من خلال آليات مألوفة، تفرض السلطات الخاصَّة قيوداً كبيرة على أفعال الحكومة. تُعَدُّ الولايات المتحدة مرَّةً أخرى استثناءً في هذا الصدد ضمن الديمقراطيات الصناعية. حيث أنها تقترب من الحدِّ الأعلى في حمايتها للحرِّية من إكراه الدولة، وكذلك في فقر حياتها السياسية. ثمَّة أساساً حزبٌ سياسيٌّ واحدٌ بفصيلين، ألا وهو حزب قطاع الأعمال. كذلك تقف تغيُّرات تحالفات المستثمرين وراء جزءٍ كبير من التاريخ السياسي. تتيح النقابات والمنظَّمات الشعبية الأخرى سبيلاً للجمهور للتأثير في خيارات البرامج والسياسات، لكنها نادرة الوجود. النظام الأيديولوجي مقيَّدٌ بالإجماع الضيِّق لأصحاب الامتيازات. وحتى الانتخابات ليست سوى شكلٍ طقسيٍّ بدرجةٍ كبيرة. ففي انتخابات

الكونجرس يُعاد عملياً جميع أصحاب المناصب إلى مراكزهم، ممَّا يشكِّل انعكاساً لخواء النظام السياسي وللخيارات التي يتيحها. من النادر حتى أن تتظاهر حملات الانتخابات الرئاسية بوجود قضايا مصيرية على المحك. بينما يمضي المعلِّقون السياسيون في تأمُّل أسئلةٍ من قبيل قدرة ريغان على تذكُّر سطور خطابه؛ أو ما إذا كان مونديل[9] يبدو متجهِّماً؛ أو حول قدرة دوكاكيس[10] على تفادي هجوم خبراء العلاقات العامة في الحزب الجمهوري عليه. لا يتكلَّف نصف السكَّان حتى عناء المشاركة، بينما غالباً ما يقوم أولئك الذين يتجشَّمون هذا العناء بالتصويت ضدَّ مصالحهم بشكل واعٍ.

اشتدَّت وتيرة هذه النزعات خلال سنوات حكم ريغان. عارضت غالبية السكَّان سياسات إدارته، وحتى المصوتون له أملوا ألا يُسنَّ برنامجه التشريعي، بواقع ثلاثة أشخاص إلى شخصين. حصل ريغان في انتخابات 1980 على نسبة 4٪ من أصوات أعضاء المجمع الانتخابي لأنهم اعتبروه "محافظاً حقيقياً". بينما انخفضت هذه النسبة لتصل إلى 1٪ في انتخابات 1984. هذا ما تتمّ عادة الإشارة إليه بـ"النصر الساحق للسياسة المحافظة" وفقاً للخطابة السياسية الأمريكية. فضلاً عن ذلك، وبخلاف الكثير من الادِّعاءات، لم يحظَ ريغان على نحو خاصٍّ بشعبيةٍ كبيرةٍ قط، وبدا أن كثيراً من الناس قد أدركوا أنه صنيعة الإعلام وبأنه لا يملك إلا أفكاراً مشوَّشةً عن سياسة الحكومة.[11] من الجدير بالذكر أن هذه الحقيقة معترفٌ بها الآن ضمنياً؛ فحالما انتفت الحاجة إلى وجود "صاحب القدرة العظيمة على التواصل" ليقرأ ما خطَّته له جماعة الأغنياء كما اعتاد أن يفعل معظم حياته، اختفى الرجل في غياهب النسيان التام. بعد ثماني سنواتٍ من الادِّعاءات حول "الثورة" التي عمل عليها ريغان، لا يحلم أحدٌ بسؤال حامل مبادئها عن آرائه بخصوص أيِّ موضوعٍ كان، لأنه من المفهوم، كما كان الحال

دائماً، أن ليس لديه ما يقوله. عندما دعي ريغان إلى اليابان بصفته رجل دولةٍ سابق فوجئ مستضيفوه - لا بل امتعضوا إذا ما أخذنا في الحسبان الأجر الضخم الذي تقاضاه - عند اكتشافهم لعدم قدرته على القيام بمؤتمرٍ صحفيٍّ أو حوارٍ حول أيِّ موضوعٍ كان. استدعت هذه الخيبة بعضاً من اللهو في أوساط الصحافة الأمريكية: لقد صدَّق اليابانيون ما قرؤوه عن هذا الشخص الاستثنائي، ليفشلوا في فهم آليات عمل العقل الغربي المحاط بالغموض.

يحمل الخداع الذي اقترفته وسائل الإعلام ومجتمع المثقَّفين إشارة مهمَّة لمفارقة هيوم حول الخضوع والسلطة. ثمَّة توتُّرٌ محدَّدٌ حول موضع السلطة في ديمقراطية رأسمالية الدولة: الشعب هو الذي يحكم من حيث المبدأ، إلا أن السلطة الفعلية إلى حدٍّ كبيرٍ في أيدٍ خاصَّةٍ لها تأثير هائل في مجمل النظام الاجتماعي. تتمثَّل إحدى وسائل تخفيف حدَّة هذا التوتُّر في إقصاء العامَّة عن المشهد، إلا من حيث الشكل. لقد وفَّرت ظاهرة ريغان طريقةً جديدةً لتحقيق هذا الهدف الأساسي للديمقراطية الرأسمالية. عاشت الولايات المتَّحدة خلال ثمانينيات القرن العشرين دون رئيسٍ تنفيذي، وقد شكَّل هذا تقدُّماً كبيراً على طريق تهميش العامَّة. كان الأمر أشبه بوجود انتخاباتٍ تجري كلَّ بضع سنواتٍ لاختيار ملكةٍ تؤدِّي مهمَّات طقسية معينة: الظهور في مناسباتٍ احتفالية؛ تلاوة برامج الحكومة على الملأ؛ وهكذا دواليك. لطالما كانت الولايات المتحدة رائدةً في ابتكار وسائلٍ للسيطرة على العدوِّ المحلِّي، بوصفها أكثر ديمقراطيات رأسمالية الدولة تقدُّماً وتطوُّراً، وستُلهم بلا ريب أحدث ابتكاراتها أنظمة شبيهة في غير مكان، مع إضافة الفاصل الزمني المعتاد.

حتى عند بروز مشكلاتٍ في النظام السياسي، يتكفَّل تركيز السلطة الفعالة بالحدِّ من التهديدات. نادراً ما يطرح هذا السؤال في الولايات

المتحدة بسبب تبعية النظام السياسي والأيديولوجي لمصالح قطاع الأعمال، غير أن الوضع مختلفٌ في مجتمعاتٍ أكثر ديمقراطيةً في الجنوب، حيث يتسنَّى لأفكارٍ ومقارباتٍ متضاربةٍ الوصول إلى ميدان السياسة. كما هو مألوفٌ مجدَّداً، ستؤدِّي سياسات الحكومة غير المرغوب فيها من قِبَلِ السلطة الخاصة إلى هجرة رأس المال وسحب الاستثمارات والتدهور الاجتماعي حتى تُستعاد "الثقة في قطاع الأعمال" مع التخلِّي عن تهديد أصحاب الامتيازات؛ حقائق الحياة هذه لها تأثيرٍ حاسمٍ في النظام السياسي (مع احتمال استخدام القوَّة العسكرية، بدعم حاكم نصف الكرة الغربي، إذا ما خرجت الأمور عن السيطرة). لنطرح الفكرة الأساسية بفجاجة، سيعاني الجميع ما لم يرضَ الأثرياء والنافذون، لأنهم يتحكَّمون بمستويات المعيشة الأساسية، ويحدِّدون ما الذي سيتمُّ إنتاجه واستهلاكه، ويُقِرُّونَ الفتات الذي سيرشح إلى رعاياهم. هكذا إذاً يصبح الهدف الأساسي للمشرَّدين في الشوارع أن ينعم الأثرياء بالسعادة في قصورهم. يحدُّ هذا العامل الحاسم بشدَّة، جنباً إلى جنبٍ مع سيطرةٍ بسيطةٍ على الموارد، من القوَّة المتاحة للمحكومين ويُضعِف مفارقة هيوم في بلدان الديمقراطية الرأسمالية الفعَّالة، حيث يصبح الجمهور مشتَّتاً ومهمَّشاً.

لكن المشكلة لا تزال قائمةً. هيوم مصيبٌ تماماً في تأكيده بأن السيطرة على الأفكار تشكِّل عاملاً رئيساً في قمع المعتقدات الطبيعية للحسِّ السليم، وبالتالي في ضمان الخضوع للسلطة. لا ينبغي للعامَّة إدراك هذا لأن من شأن ذلك أن يقوِّض تلك الأهداف. لكن لطالما أدركت النُخب أنه حين يتعذَّر تأمين الطاعة عن طريق العصا، يتوجَّب تخريب الديمقراطية بوسائل أخرى. ستتكشَّف لنا الكثير من الحقائق إن تتبَّعنا كيف صيغتْ هذه الهواجس عبر السنين.

الجماعات التحرُّرية خلال الثورة الإنجليزية في القرن السابع عشر

«مثّلت أول انفجارٍ للفكر الديمقراطي في التاريخ» حسب وصف أحد المؤرِّخين.[12] أثار ذلك التعبير عن غريزة الحرية على الفور مشكلة كيفية احتواء التهديد. اعتبرت أفكار الديمقراطيين الجذريين التحرُّرية مشينةً من قبل الشرائح الاجتماعية المحترمة. لقد نادوا بالتعليم العام وبالرعاية الصحِّية المكفولة وبدمقرطة القانون، الذي شبَّهه أحدهم بالثعلب بينما الفقراء هم الإوز: «ينتف ريشهم ويقتات عليهم». كذلك طوَّروا، وفقاً لملاحظة أحد النقَّاد، نوعاً من "لاهوت تحرُّري" يبشِّر «الناس بعقيدةٍ مثيرةٍ للفتن» ويهدف إلى «أن يعلي من شأن الحشود الوضيعة... في مواجهة نخبة الرجال في المملكة، ليجمعهم في روابط واتحادات فيما بينهم... ضد كلِّ اللوردات والنبلاء والوزراء والمحامين والأثرياء والرجال المحترمين» (المؤرخ كليمنت ووكر). لم يشأ الرعاع أن يحكمهم الملك أو البرلمان، وإنما «مواطنون مثلنا، يعرفون حاجاتنا». حملت مناشيرهم شرحاً إضافياً يقول إن «العالم لن يكون صالحاً أبداً بينما يقوم الفرسان والسادة الموقَّرون بسنِّ القوانين لنا، التي تهدف إلى ترويعنا ولا عمل لها سوى اضطهادنا، وهؤلاء ليس لديهم أدنى فكرةٍ عن آلام الناس».

أصابت هذه الأفكار نخبة الرجال بالفزع. كان هؤلاء قد رغبوا في منح الناس حقوقاً لكن ضمن حدود المعقول، وحسب مبدأ «حين نذكر الناس، لا نعني تلك الكتلة المشوَّشة والمنحلَّة أخلاقياً منهم». كان مخيفاً على وجه الخصوص الدعاة الجوَّالون والحرفيون المنادون بالحرِّية والديمقراطية، والمحرِّضون الذين يثيرون الحشود الوضيعة، والطابعات التي تنتج مناشير تُسائِل السلطة وخفاياها. وقد حذَّر أحد المعلِّقين من أنه «لا إمكانية لوجود حكومةٍ ليس لها أسرارها المشروعة»، وينبغي "حجب" هذه الأسرار عن عامَّة الناس. وهكذا يمضي المراقب ليؤكِّد، في تكرارٍ لما ورد في حكاية المفتِّش الكبير لدوستويفسكي، بأن «الجهل، والإعجاب

الناشئ عن الجهل، هما والدا الطاعة والإخلاص المدني»، ويتابع ليقول إن الديمقراطيين الجذريين قد «رموا بكلِّ أسرار الحكومة وخفاياها... أمام العوام (كاللؤلؤ أمام خنزير)، وحوَّلوا الناس إلى فضوليين ومتعجرفين إلى حدٍّ بعيدٍ لدرجة أنهم لن يجدوا التواضع الكافي قط ليقبلوا بحكمٍ مدنيٍّ». لاحظ معلِّق آخر أنه من الخطير أيضاً أن «يتسنَّى للناس معرفة قوَّتهم الذاتية». كذلك أشار جون لوك بعد هزيمة الديمقراطيين بأنه ينبغي إملاء ما على عمَّال المياومة والتجَّار والعوانس والحلَّابات الاعتقاد به، لأنه «ليس في مقدور السواد الأعظم من الناس أن يعلموا، لذا يتعيَّن عليهم أن يؤمنوا».[13]

يتردَّد صدى هذه الأفكار على نطاقٍ واسعٍ إلى يومنا هذا.

على غرار جون ميلتون وغيره من التحرُّريين المدنيين لتلك الحقبة، حمل لوك تصوُّراً ضيِّقاً جدَّاً عن حرِّية التعبير، منادياً بحظر الذين «يتكلَّمون خلال اجتماعاتهم الدينية باستخفافٍ أو تحريضٍ ضدَّ الحكومة أو الحكَّام، أو في قضايا الدولة». يتوجَّب حرمان عامَّة الناس حتى من حقِّ نقاش أسس الشؤون العامة؛ كما ورد في دستور كارولينا الأساسي الذي وضعه لوك: «تمنع منعاً باتَّاً أنواع التعليقات والشروح كافَّةً حول أيِّ جزء من هذه الدساتير، أو حول أيٍّ من قوانين كارولينيز العامَّة أو التشريعية». وفي إعداده لأسباب إنهاء الرقابة بغرض تقديمها للبرلمان عام 1694، لم يقم لوك بالدفاع عن حرِّية التعبير أو الفكر؛ بل عن اعتبارات النفع والضرر للمصالح التجارية فقط.[14] مع التغلُّب على تهديدات الديمقراطية وهزيمة رعاع التحرُّر، سُمِحَ للرقابة بأن تذوي في إنجلترا، ذلك لأن «صنَّاع الرأي... مارسوا الرقابة على أنفسهم. فلم يكن ليُطبع أيُّ شيءٍ يؤدِّي إلى ترويع أصحاب الممتلكات» حسبما لاحظ كريستوفر هيل. حين تكون ديمقراطية رأسمالية الدولة فعَّالةً جدَّاً كما في الولايات المتَّحدة، يتمُّ

إخفاء كلِّ ما يخيف أصحاب الممتلكات بعيداً عن الرأي العام؛ بنجاحٍ مذهلٍ أحياناً.

لم تكن جديدةً تلك الهواجس التي أثارها الديمقراطيون الجذريون خلال القرن السابع عشر. في وسعنا، بالعودة إلى الوراء حتى هيرودوت، أن نرى كيف انتهى الذين كافحوا للحصول على حرِّيتهم «ليعودوا ثانيةً تحت سلطة حكومة استبدادية» من خلال أفعال قادةٍ محنَّكين طموحين قاموا «بوضع شعائر الملكية لأوَّل مرة»، مؤسِّسين بذلك أسطورة القائد «المعجون من طينةٍ مختلفةٍ عن الرجال العاديين»، والذي يجب أن يكتنفه الغموض، كما يجب ترك أسرار الحكم التي ليست من شأن العوام للمخوَّلين بإداراتها.

في خمسينيات القرن السابع عشر، أثبت مؤيِّدو البرلمان والجيش في مواجهة الشعب بسهولة أنه ليس في الإمكان ائتمان الرعاع على شؤونهم الخاصة. تجلَّى ذلك في دعم الناس المَلَكِية وفي رفضهم تسليم شؤونهم للأعيان والجيش الذين كانوا "الشعب حقَّاً"، مع أن الشعب بحماقته لم يشارك هذا الرأي[15]. وُصفت جماهير الشعب بـ «الحشود الرعناء» وبأنها «وحوشٌ في هيئة بشر». قمعهم صائبٌ تماماً مثل صواب «إنقاذ حياة شخص معتوه أو ذاهل حتى لو كان ذلك ضدَّ رغبته». إذا كان الشعب «منحرفاً وفاسداً» تماماً لدرجة أن «يَمْنَحَ مواقع السلطة والثقة لرجالٍ أشرارٍ وغير مستحقِّين لها، يخسر عندها حقَّه في هذا الشأن لصالح الأخيار على قلَّتهم».[16] الأخيار والقلَّة هؤلاء قد يكونون من الأعيان، أو الصناعيين، أو الحزب الطليعي، أو الهيئة المركزية، أو المفكِّرين المستحقِّين للقب "خبراء" بسبب تعبيرهم الدقيق عن إجماع النافذين (وفق إحدى رؤى هنري كيسنجر). يقوم هؤلاء بإدارة إمبراطوريات الأعمال والمؤسَّسات العقائدية والهياكل السياسية، أو يقومون بخدمتها على مستوياتٍ مختلفةٍ.

مهمَّتهم إبقاء الحشود الرعناء في حالة الخضوع الضمني، وذلك لمنع الإمكانيات المفزعة التي تحملها أفكار الحرِّية وتقرير المصير.

اعْتُمِدَت أفكارٌ مشابهةٌ عندما ارتكب المكتشفون الإسبان ما دعاه تزفيتان تودوروف[17] «أوسع إبادةٍ في تاريخ البشرية» بعد "اكتشاف أمريكا" قبل 500 عام. لقد برَّروا أفعال الإرهاب والقمع التي أقدموا عليها بدعوى أن السكَّان الأصليين ليسوا «بأقدر على إدارة شؤونهم الذاتية من المجانين، أو حتى من الحيوانات والوحوش البرية، ملاحظين أن طعامهم ليس أكثر استساغةً بل نادراً ما يكون أفضل من طعام تلك الضواري»، كما أن غباءهم «يفوق بكثيرٍ غباء أطفال المجانين في البلدان الأخرى». لذا كان التدخُّل مشروعاً «كي يضطلعوا بحقِّ الوصاية»، يعلّق تودوروف، ملخِّصاً الفكرة الأساسية لهذه الإبادة.[18]

تبنَّى الإنجليز المتوحِّشون الموقف ذاته، بشكل طبيعي، عند تولِّيهم لهذه المهمَّة بعد بضع سنوات، حيث قاموا بمحاولة ترويض الذئاب التي لها هيئة البشر، وذلك حسب وصف جورج واشنطن[19] للكائنات التي تحول دون تقدُّم الحضارة والتي يتوجَّب التخلُّص منها لصالحها الخاص. كان المستعمرون الإنجليز قد طبَّقوا الأفكار نفسها على السلتيين "الجامحين"، على سبيل المثال، حيث فتك لورد كمبرلاند[20] المعروف بـ "الجزَّار" بالمرتفعات الاسكتلندية، قبل أن يذهب إلى أمريكا الشمالية ليتابع تنفيذ مهامه.

بعد مئةٍ وخمسين عاماً، أنجز أحفادهم مهمَّة تطهير أمريكا الشمالية من هذا البلاء المحلِّي، مقلِّصين تعداد "المجانين" من نحو عشرة ملايين إلى ما يقارب مئتي ألفٍ وفقاً لآخر التقديرات، وبعدها حوَّلوا أنظارهم إلى مكانٍ آخر، ليقوموا بمهمَّة تحضير وتهذيب الوحوش الضارية في الفلبين. قام المقاتلون الهنود الذين أنيطت بهم المهمَّة بإنقاذ أرواح مئات آلاف

الفلبينين، عن طريق تعجيل ارتقائهم إلى السماء. هم أيضاً كانوا يحرِّرون "المخلوقات المضلَّلة" من فسادها من خلال «ذبح السكَّان المحلِّيين على الطريقة الإنجليزية»، بحسب وصف صحافة مدينة نيويورك لمسؤوليتهم المؤلمة، مضيفةً أنه يتعيَّن علينا تقبُّل «ما يحمله القتل بالجملة من مجدٍ ملوَّثٍ إلى أن يتعلَّموا احترام أسلحتنا»، وبعدها نتابع إلى «المهمَّة الأكثر صعوبة بحملهم على احترام مقاصدنا».[21]

كان هذا مجرى التاريخ إلى حدٍّ كبير، حيث قام طاعون الحضارة الأوروبِّية الفتَّاك بتدمير معظم أرجاء العالم.

أمَّا على الساحة الداخلية، فقد صيغت المشكلة بوضوح من قبل المفكِّر السياسي للقرن السابع عشر ماركمونت نيدهام.[22] فقد رأى أن اقتراحات الديمقراطيين الجذريين ستؤدِّي إلى «وصول أشخاصٍ جاهلين إلى السلطة، لا هم أهل علمٍ ولا ثروة». وبناء على ما يتمتَّعون به من حرِّية، «سيقوم العامة المتعنِّتون بانتخاب "أكثر الناس وضاعة"، والذين سيعملون على "حَلْبِ أموال الأثرياء وخصيهم"، سالكين الدرب المؤدِّية لكلِّ أصناف الفجور والأذى، والبلبلة والفوضى الكاملة».

بمعزلٍ عن التنميق الخطابي، تُمثِّل هذه المشاعر معالم أساسيةً في الخطاب السياسي والفكري المعاصر؛ وتتزايد باطِّرادٍ، في الواقع، مع نجاح النضال الشعبي، على مرِّ القرون، في تحقيق أهداف الديمقراطيين الجذريين، ما يستدعي، أكثر من أيِّ وقت مضى، وسائل متطوِّرةً تقلِّص من محتواها الجوهري وتؤسِّس آلياتِ خضوع جديدةٍ للسلطة.

عادةً ما تنشأ مشكلاتٌ من هذا النوع في فترات الاضطراب والثورة الاجتماعية. كان من الضروري في أعقاب الثورة الأمريكية تلقين المتمرِّدين والمزارعين المستقلِّين درساً، بالقوَّة، ليفهموا أن المُثُلَ التي نودِيَ بها في مناشير 1776 لا ينبغي أخذها على محمل الجد. لن يمثِّل

عامَّة الناس مواطنون ينتمون إليهم، ويعرفون آلامهم، بل نبلاء وتجَّارٌ ومحامون وغيرهم ممَّن يحوزون سلطةً خاصَّة أو يخدمونها. كانت العقيدة الحاكمة التي نادى بها الآباء المؤسِّسون تقول إنه «يجب أن يَحْكُم البلاد من يملكها»، كما يقول جون جاي. وقد أدَّى صعود الشركات في القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى البنى القانونية التي اسْتُنبِطَتْ لتمنحها الهيمنة على الحياة الخاصَّة والعامَّة على حدٍّ سواء، إلى ترسيخ انتصار الفيدراليين المعارضين للديمقراطية الشعبية بصيغةٍ جديدةٍ قوية.

غالباً ما يتكرَّر في الصراعات الثورية اصطدام الطامحين إلى السلطة مع بعضهم البعض، غير أنهم يحافظون على وحدتهم في مواجهة النزعات الديمقراطية الجذرية المعتملة بين عامَّة الناس. عمل لينين وتروتسكي، بُعيد استيلائهم على السلطة عام 1917، على تفكيكك أجهزة السيطرة الشعبية، بما في ذلك مجالس العمَّال والسوفييتات، ثمَّ تابعوا تطويق النزعات الاشتراكية وحصارها. لم يعتبرْ لينين، الماركسي الأرثوذوكسي، الاشتراكية خياراً قابلاً للتطبيق في هذا البلد الرجعي والمتخلِّف؛ فقد ثابر حتى أيَّامه الأخيرة على الاعتقاد بـ «حقيقةٍ أوليّةٍ للماركسية، ألا وهي أن انتصار الاشتراكية يتطلَّب جهود العمَّال المشتركة في عدد من الدول المتقدمة»، لا سيَّما ألمانيا.[23] كذلك يرصد أورويل، فيما أراه أعظم أعماله، عمليةً مشابهةً في إسبانيا؛ حيث كانت صفوف الفاشيين والشيوعيين والديمقراطيات الليبرالية موحَّدةً في مواجهة الثورة التحرُّرية التي اجتاحت معظم أرجاء البلاد، ولم ينصرفوا إلى النزاع على الغنائم إلا عقب تأكُّدهم من قمع القوى الشعبية الجذرية تماماً. ثمَّة أمثلةٌ كثيرةٌ مشابهة، كان للقوى العظمى والعنف دورٌ كبيرٌ فيها.

يصحُّ هذا خصوصاً على دول العالم الثالث. لطالما تخوَّفت النخب الغربية من أن تؤسِّس التنظيمات الشعبية لديمقراطية جادَّةٍ ولإصلاحٍ

اجتماعيٍّ يؤدِّيان إلى تهديد مصالح أصحاب الامتيازات. ينبغي إذاً قمع أو سحق من يسعى إلى «أن يُعْلِيَ من شأن الحشود الوضيعة» و«يجمعهم في روابط واتحاداتٍ» في مواجهة "نخبة الرجال". لم يكن مفاجئاً اغتيال رئيس أساقفة السلفادور روميرو[24] بُعيد مناشدته الرئيس كارتر لوقف الدعم المقدَّم للطغمة العسكرية الحاكمة، والذي ستستخدمه «لتشديد قمعٍ منفلت العقال في مواجهة تنظيمات شعبية لتدافع عن حقوقها الإنسانية الرئيسة»؛ كما لم يكن مفاجئاً كذلك قيام وسائل الإعلام ونخب صنَّاع الرأي في الغرب بتجاهل هذه الجريمة الوحشية وبالتعتيم على تواطؤ القوَّات المسلَّحة مع الحكومة المدنية المدعومة من قبل الولايات المتَّحدة كغطاءٍ لعملهم الضروري الهادف إلى تنفيذ المهمَّة التي تحدَّث عنها رئيس الأساقفة.

ثمَّة بعد ما هو أسوأ، «فقد يتفشَّى التعفُّن» وفقاً لتعبير قادة حكومة الولايات المتَّحدة؛ ويمكن للتطوُّر المستقلِّ الناجح الذي يُعنى بمواجع الناس أن يصبح مرجعية صالحة. كانت الخشية من إمكانية انتشار "فيروس" الديمقراطية والإصلاحات الاجتماعية، ممَّا يؤدِّي إلى "إصابة" مناطق أخرى، بمثابة الهاجس المحرِّك لراسمي خطط الولايات المتَّحدة بحسب ما تكشفه الوثائق الداخلية للحكومة، والسجلَّات العامَّة كذلك. تتضمَّن الأمثلة على ذلك أوَّل عملية كبرى لمكافحة تمرُّد بعد الحرب في أواخر الأربعينيات في اليونان، وتقويض حركة العمَّال في أوروبَّا في ذلك الوقت أيضاً، وغزو الولايات المتَّحدة لجنوب فيتنام، والإطاحة بالحكومات الديمقراطية في غواتيمالا وتشيلي، والهجوم على نيكاراغوا وعلى الحركات الشعبية في أماكن أخرى في أمريكا الوسطى، وغير ذلك الكثير.

عبَّر رجال الدولة الأوروبِّيون عن مخاوفَ مشابهةٍ تجاه الثورة

الأمريكية. فقد حذَّر مترنيخ[25] من أن تؤدِّي إلى «تقوية عضد دعاة الفتنة»؛ وقد تنشر «العدوى وتقود لتفشِّي المبادئ الفاسدة» مثل «العقائد الجمهورية الخبيثة والحكم الذاتي الشعبي»، وفقاً لتفسير أحد دبلوماسيي القيصر. بعد مضيٍّ قرن، انعكست الشخصيات. فقد حذَّر روبرت لانسنج، وزير خارجية ودرو ويلسون[26]، بأن تفشِّي مرض البلشفية سيقود إلى «هيمنة الجهلة والجماهير القاصرة على الأرض»؛ متابعاً بأن البلاشفة يروقون «للجهلة وللمضطربين عقلياً، الذين تستحثُّهم أعدادهم على أن يكونوا أسياداً... ما يشكِّل خطراً داهماً مع انتشار الاضطراب الاجتماعي في كلِّ العالم». كانت الديمقراطية، كالعادة، مصدرَ التهديد المروِّع. تخوَّف ودرو ويلسون من أن يُلهم البروز الوجيز لمجالس الجنود والعمَّال في ألمانيا أفكاراً خطيرةً لدى «الزنوج [الجنود] الأمريكيين العائدين من الخارج». كانت عاملات الغسيل الزنجيات قد بدأن بالفعل بالمطالبة برفع أجورهن، بينما كنَّ يردِّدن «المال مالي بقدر ما هو مالك»، حسب ما تناهى إلى أسماع ويلسون. كذلك خشي من أنه قد يتعيَّن على رجال الأعمال إجراء تعديلاتٍ تقضي بوجود عمَّالٍ في مجالس إدارتهم، كواحدةٍ من المصائب التي ستحلُّ إن لم يُقضَ على فيروس البلشفية.

بالتفكير في مثل هذه العواقب الوخيمة، بُرِّرَ الغزو الغربي للاتحاد السوفييتي على أسسٍ دفاعيةٍ، لمواجهة «تحدِّي الثورة... أو للذود عن بقاء النظام الرأسمالي بالذات»، كما وصفه باستحسانٍ مؤرِّخٌ دبلوماسيٌّ معاصرٌ ومرموقٌ. كذلك كان من الضروريِّ الدفاع عن النظام المتحضِّر في مواجهة العدوِّ الشعبي ضمن حدود الوطن. أوضح وزير الخارجية لانسنج أنه ينبغي استخدام القوَّة لمنع «قادة البلشفية والفوضى» من المضيِّ في «التنظيم أو الدعوة إلى مناوئة حكومة الولايات المتَّحدة». نجح القمع الذي شنَّته إدارة ويلسون في تقويض السياسات الديمقراطية، والنقابات،

وحرِّية الصحافة، والفكر الحرِّ لصالح نفوذ الشركات وهيئات الدولة التي تمثِّلها، وقد تمَّ كلُّ هذا برضا وسائل الإعلام والنخب عموماً تحت شعار الدفاع عن النفس في مواجهة الرعاع الجهلة.

تكرَّر المشهد ثانية بأغلب حذافيره بُعيد الحرب العالمية الثانية بذريعة الاتحاد السوفييتي، وفي الواقع، لترسيخ الرضوخ للحكَّام.[27]

كذلك ظهر ردُّ الفعل ذاته مع انتعاش الحياة السياسية والفكر المستقلِّ في ستينيات القرن العشرين. فقد حذَّرت اللجنة الثلاثية، التي جمعت نخباً ليبرالية من أوروبَّا واليابان والولايات المتَّحدة، من "أزمة الديمقراطية" المحدقة بسبب التهديد الذي يجرُّه "فائض الديمقراطية" على الحكم المريح للنخب المتمتِّعة بالامتيازات، أي ما يسمى "ديمقراطية" وفقاً للَّاهوت السياسي. كانت المشكلة هي نفسها: حاول الرعاع أن يتحكَّموا بشؤونهم الذاتية، وأن يمسكوا بزمام الأمور المتعلِّقة بمجتمعاتهم، وأن يَلِجوا الساحة السياسية لتحقيق مطالبهم. كانت هناك جهود تنظيمية بين صفوف الشباب، والأقلِّيات العرقية، والنساء، والناشطين الاجتماعيين، وغيرها من المجموعات؛ تُذكِّيها نضالات جماهير جاهلة في سبيل الحرِّية والاستقلال في بقاعٍ أخرى حول العالم. خلصت اللجنة إلى أن المطلوب المزيد من «الاعتدال في الديمقراطية»، بما يعنيه ذلك من عودةٍ إلى الزمن الجميل حين «كان ترومان قادراً على حكم البلاد بالتعاون مع عددٍ محدودٍ نسبياً من محاميِّي ومصرفيِّي وول ستريت». كما علَّق رئيس الجانب الأمريكي بالكثير من الحنين.

على جهة أخرى من الطيف السياسي، عبَّر السير لويس نامير بإيجاز عن احتقار المحافظين للديمقراطية حين كتب أنه «لا يوجد إرادةٌ حرَّةٌ في تفكير الجماهير وأفعالهم أكثر ممَّا يوجد في حركة الأجرام السماوية، وهجرة الطيور، وسقوط قطعان اللاموس في البحر[28]». لن يفضي السماح

للجماهير بدخول ساحة صنع القرار بمعنىً حقيقيٍّ إلا إلى كارثة. يضيف إرفنج كريستول، المفكّر البارز في صفوف المحافظين الجدد، أن «في استطاعة الأمم التافهة أن تعيش أوهام العظمة بسرعة، تماماً مثل الأشخاص التافهين». ينبغي طرد هذه الأوهام من عقولهم المحدودة بالقوَّة، حيث يتابع، «في الحقيقة، لم تنتهِ أيَّام "دبلوماسية سفن المدفعية" بعد... ما زالت سفن المدفعية ضروريةً للنظام العالميِّ تماماً كضرورة سيَّارات الشرطة للنظام الداخلي».[29]

تقودنا هذه الأفكار إلى إدارة ريغان، التي أسَّست وكالة بروباغاندا للدولة هي الأوسع نطاقاً في التاريخ الأمريكي، والتي شكَّلت مصدر بهجةٍ لدعاة الدولة القوية المتحكِّمة بشؤون الناس، ممَّن يُطلق عليهم صفة "المحافظين" في أحد الانحرافات الأورويلية الحالية في الخطاب السياسي. كرَّس ما كان يُدعى بمكتب الدبلوماسية العامَّة عمله بدرجةٍ كبيرةٍ لحشد الدعم لدول الإرهاب المدعومة من قبل الولايات المتَّحدة في أمريكا الوسطى، ولـ"شيطنة الساندينيين"[30] وفقاً لوصف أحد مسؤولي الإدارة الأمريكية. مع افتضاح أمر البرنامج، وصفه مسؤول آخر رفيع المستوى بأنه أحد تلك العمليات التي نُفِّذت على "أراضي العدو"؛ عبارةٌ سديدةٌ تعبر عن مواقفَ نموذجيةٍ للنخبة تجاه الشعب: عدوٌّ ينبغي إخضاعه.

في هذه الحالة، لم يُخضَع العدوُّ تماماً. فعلى الرغم من ضخامة البروباغندا، استطاعت الحركات الشعبية أن ترسِّخ جذورها وتشمل قطاعات جديدة وكبيرة من السكَّان منذ ستينيات القرن العشرين، كما نجحت في دفع الدولة لممارسة إرهابها سرّاً وبعيداً عن الأعين، عوضاً عن أساليب عنفٍ علنيةٍ أكثرَ فعاليةً كان من الممكن لجون إف كينيدي أن يطبِّقها قبل استنكار الرأي العام لها.

بينما كانت النخب تُعمل التفكير في تهديد الديمقراطية المتصاعد داخل البلاد بعد حرب فيتنام، كان عليهم أيضاً التعامل مع انتشار التعفُّن والسرطان فيما وراء الحدود. تجلَّت آليات السيطرة على الفكر في الداخل، إلى جانب الأسباب الحقيقية للتخريب ولإرهاب الدولة في الخارج بشكلٍ بالغ الوضوح في واحد من أكثر الإنجازات إثارة لإدارة البروباغندا في عهد ريغان؛ والتي انتهى الكونجرس عَرَضاً إلى اعتبارها لا قانونيةً تماماً. فقد قام جهاز البروباغندا، في ردٍّ فعلٍ لا إراديٍّ عملياً، بتلفيق تهمةٍ مفادها أن العدوَّ الراهن، ألا وهو نيكاراغوا، كان يخطِّط لإخضاع نصف العالم الغربي. كما مضى في تقديم الدليل الفعليِّ على ذلك: لقد أعلن الشيوعيون الأشرار صراحةً عن "ثورةٍ بلا حدود". استندت هذه التهمة - التي لم تُثِرْ أدنى سخريةٍ بين صفوف الطبقات المتعلِّمة المنضبطة - على خطابٍ صرَّح فيه الزعيم السانديني توماس بورخه[31] بأنه ليس في مقدور نيكاراغوا أن «تصدِّر الثورة»، إنما في استطاعتها «تصدير القدوة» فقط، بينما «يتوجَّب على شعوب البلدان الأخرى أن يقوموا بثوراتهم بأنفسهم»؛ وأضاف في هذا السياق أن ثورة نيكاراغوا «تتجاوز الحدود الوطنية». افتُضِحَ أمر التضليل على الفور، حتى أنه تمَّت الإشارة إليه في الصحافة بشكلٍ محدود. بيد أن ذاك التضليل كان مفيداً جدّاً لدرجةٍ يستحيل فيها عدم استغلاله، حيث تلقَّفه الكونغرس والصحافة والمعلقين السياسيين بحماسةٍ بالغة. وهكذا استخدمت وزارة الخارجية تلك العبارة كعنوانٍ لوثيقة بروباغندا مهمَّة. كذلك استُغِلَّتْ بذكاءٍ من قبل كتبة خطابات ريغان لبثِّ الذعر في الكونغرس بغية دفعه إلى تخصيص مئة مليون دولار كمساعداتٍ للكونترا[32]، كردٍّ فعل على قرار محكمة العدل الدولية الذي يدعو الولايات المتَّحدة إلى وقف «استخدامها غير الشرعي للقوَّة» والحظر غير القانوني الذي تفرضه على نيكاراغوا.

النقطة المحورية في هذه التضليل هي رؤيته السديدة، التي تفسِّر قبوله الواسع في أوساط الطبقات المتعلِّمة. لقد قادت نجاحات الساندينيين الباكرة في مأسسة الإصلاحات الاجتماعية والإنتاج لمصلحة الاحتياجات الداخلية إلى قرع نواقيس الخطر في واشنطن ونيويورك. أثارت هذه النجاحات المخاوف نفسها التي أقلقت مترنيخ والقيصر، أي نخبة الرجال منذ القرن السابع عشر، وكل من يتطلَّع إلى الهيمنة بوصفها حقّاً: ربَّما يتفشَّى التعفُّن، وقد يصبح الفيروس معدياً، ما يؤدِّي إلى تداعي أسس الامتيازات.

لا يزال الرعاع يقاتلون في سبيل حقوقهم على الرغم من كلِّ الجهود المبذولة لاحتوائهم، كما تسنَّى للقيم التحرُّرية أن تتحقَّق بشكلٍ جزئيٍّ مع مرور الوقت حتى أضحت عملةً رائجةً. على سبيل المثال، الكثير من الأفكار العنيفة لديمقراطيي القرن السابع عشر الجذريين تبدو وديعةً اليوم، بالرغم من أن رؤىً أخرى ما زالت بعيدةً عن متناولنا الأخلاقيِّ والفكريِّ الراهن.

يُشكِّل الكفاح في سبيل حرِّية التعبير حالةً مثيرةً للاهتمام، وقضية مركزية، بما أنه يقع في قلب منظومة الحقوق والحريات.[33] يتمحور السؤال المركزي حول متى يجوز للدولة منع نشر معلومات محدَّدة، أو إن كان يجوز ذلك بالأصل. أحد العناصر المهمَّة هو التحريض على الفتنة، متمثِّلاً في فكرة أنه قد يتمُّ التعدِّي على الدولة جنائياً من خلال التعبير؛ وهو «سمةٌ بارزةٌ للمجتمعات المغلقة حول العالم»، وفقاً للمؤرِّخ القانوني هاري كالفن. المجتمع الذي يتسامح مع تجريم التحريض على الفتنة ليس حُرّاً، مهما تكن ميزاته الأخرى. كانت عقوبة هذه الجريمة في أواخر القرن السابع عشر في إنكلترا الخصي، نزع الأحشاء، فسخ الأجساد، ومن ثَمَّ قطع الرؤوس. كان ثمَّة إجماعٌ عامٌّ خلال القرن الثامن عشر على أن الطريقة

الوحيدة للحفاظ على السلطة القائمة تتمثَّل في إسكات النقاشات الهدَّامة، و«أي تهديدٍ، حقيقياً كان أم ظنِّياً، لسمعة الحكومة الطيِّبة» يتوجَّب منعه عن طريق القوَّة (ليونارد ليفي). «ليس للأفراد العاديين أن يكونوا قضاةً على رؤسائهم... [لأن] هذا سيتسبَّب بإرباك الحكومة بأسرها»، حسب تعبير أحد الكتَّاب. لم تكن الحقيقة مجديةً كأرضيةٍ للدفاع: فقد جُرِّمت الاتهامات الحقيقية أكثر من تلك المزيَّفة، بسبب قدرتها الأكبر على إلحاق الضرر بسمعة السلطة. بالمناسبة، تتعرَّض الآراء المنشقَّة لمعاملةٍ شبيهةٍ في عصرنا الأكثر تحرُّراً. لا تمثِّل الاتهامات المزيَّفة والسخيفة مشكلةً فعلية؛ ولكن ينبغي حماية المجتمع من عديمي الضمير الذين يميطون اللثام عن حقائق غير مرغوبٍ فيها.

جُرِّم التحريض على الفتنة في المستعمرات الأمريكية أيضاً. وبلغ عدم التسامح مع المنشقِّين خلال الحقبة الثورية درجةً فظيعةً. لقد وافق توماس جفرسون[34]، التحرُّريُّ الأمريكيُّ البارز، على أن عقوبة «الخائن قد تكون في الفكر، وليس في الفعل فقط»، مستحقَّة، بالإضافة إلى أنه أجاز اعتقال السياسيين المشتبه بهم أيضاً. كما أنه وبقية الآباء المؤسسين جرَّموا «الكلمات الخائنة أو المهينة» ضدَّ سلطة الدولة الوطنية أو أيِّ ولايةٍ من ولاياتها. يلاحظ المؤرِّخ ليونارد ليفي أنه «خلال الثورة، آمن كلٌّ من جفرسون وواشنطن وعائلة آدمز[35] وبين[36] بأن التسامح ليس وارداً مع الاختلافات الجدِّية في الرأي السياسي المتعلِّق بموضوع الاستقلال، وبأنه لن يُقبل سوى التسليم التام بالقضية الوطنية. وهكذا توفَّرت حرِّيةٌ بلا حدود لتبنِّي هذه القضية في طول البلاد وعرضها، بينما لم يتوفَّر لانتقادها شيءٌ من ذلك البتة». في مستهلِّ الثورة، طالب المؤتمر القاريُّ الولايات بسنِّ تشريعٍ يمنع «خداع الناس ودفعهم إلى آراء خاطئةٍ». تطلَّب الأمر أن يتعرَّض مناصرو جفرسون بالذات للقمع في أواخر القرن الثامن عشر

حتى يقوموا بتطوير فكرٍ تحرُّريٍّ أكثر فعاليةً لحماية النفس؛ قبل أن ينقلبوا مجدَّداً على هذا الفكر، بالطبع، عندما أحكموا قبضتهم على السلطة.[37]

لم تحظَ حرِّية التعبير في الولايات المتَّحدة سوى بأساسٍ واهن حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى، وتوجَّب الانتظار حتى عام 1964 لتوجيه الضربة القاضية إلى قانون التحريض على الفتنة بقرارٍ من المحكمة العليا. مع حلول عام 1969، أقرَّت المحكمة أخيراً حماية الحقِّ في التعبير فيما عدا «التحريض على أعمال غير قانونيةٍ وشيكة الحدوث». وبهذا قامت المحكمة أخيراً، بعد قرنين من الثورة، بتبنِّي الموقف الذي دافع عنه جيريمي بينثام[38] في عام 1776، والذي يقول إن على الحكومات الحرَّة أن تسمح "للمتذمِّرين" أن «يعبِّروا عن مشاعرهم ويضعوا خططهم ويمارسوا كلَّ أساليب المعارضة، خلا التمرُّد الفعلي، قبل أن تكون مضايقة السلطة التنفيذية لهم مبرَّرةً قانونياً».[39] شكَّل قرار المحكمة العليا في عام 1969، باعتقادي، معياراً تحرُّرياً فريداً على مستوى العالم. ففي كندا على سبيل المثال، يُزَجُّ بالمواطنين في السجن حتى اليوم بتهمة بثِّ "أخبارٍ كاذبة"، وهذه جريمة أُقرّت عام 1275 لحماية الملك.

أمَّا في أوروبَّا، فلا يزال الوضع أكثر بدائيةً. لا توفِّر إنكلترا مثلاً سوى حمايةٍ محدودةٍ لحرِّية التعبير، بل تقرُّ حتى أمراً مخزياً تماماً كقانون معاقبة التجديف. كان رد الفعل على قضية سلمان رشدي جديراً بالملاحظة، وتحديداً ذلك الصادر عن أولئك الذي يسمُّون أنفسهم على نحوٍ دراميٍّ بـ"المحافظين".[40] لا ريب أيضاً في أن كثيرين هناك سَيُقِرُّون ما أقدم عليه كونور كروز أوبراين خلال تولِّيه منصب وزير البريد والتليغراف في إيرلندا، حيث قام بتعديل قانون هيئة الإذاعة ليجيز لها رفض بثِّ أيِّ موضوعٍ يرى الوزير أن من شأنه تقويض سلطة الدولة.[41]

ينبغي لنا كذلك أن نبقي في الحسبان أن الاعتراف بحقِّ حرِّية التعبير

في الولايات المتَّحدة لم يتمَّ عبر التعديل الأوَّل للدستور، وإنَّما عن طريق جهودٍ مخلصةٍ على امتداد سنواتٍ طويلةٍ من قِبَلِ حركات العمَّال والحقوق المدنية ومناهضة الحرب في ستِّينيات القرن العشرين، وسواها من القوى الشعبية. وقد أشار جميس ماديسون[42] إلى أن «الحاجز المكتوب» لا يستطيع منع الطغيان بتاتاً. لا تُرسى الحقوق من خلال الكلمات، بل يتمُّ نيلها والحفاظ عليها عن طريق الكفاح.

كما يجدر بنا أن نتذكَّر أن الانتصارات التي سُجِّلتْ لصالح حرِّية التعبير غالباً ما أُحرزت في معرض الدفاع عن أكثر الآراء خسَّةً وفظاعة. صدر قرار المحكمة العليا عام 1969 دفاعاً عن منظمات كو كلوكس كلان[43] في مواجهة الملاحقة القضائية بعد لقائهم الذي ضمَّ شخصياتٍ مقنَّعةً وأسلحةً وصليباً مشتعلاً، ونادوا خلاله بـ"إحراق الزنوج" و"إرجاع اليهود إلى إسرائيل". في الجوهر، هنالك موقفان لا ثالث لهما فيما يخصُّ حرِّية التعبير: إما أن تدافع عنها بحماسة حتى حين يتعلَّق الأمر بآراء تبغضها، أو أن ترفضها وتفضِّل عليها النموذج الستاليني أو الفاشي. من المؤسف أن يظلَّ التأكيد على هذه الحقائق البسيطة ضرورياً.[44]

غدت المخاوف التي أعرب عنها نخبة الرجال في القرن السابع عشر موضوعاً رئيساً في الخطاب الفكري، وممارسات الشركات، والعلوم الاجتماعية الأكاديمية. عُبِّر عن هذا الأمر بجلاءٍ من قِبَلِ رينهولد نيبور، عالِم الأخلاق البارز ومستشار الشؤون الخارجية، الذي أكنَّ له جورج كينان[45] ومفكِّرو كينيدي وغيرهم الكثير من التقدير. رأى نيبور أن «العقلانية من نصيب المراقب الهادئ» بينما يتبع الإنسان العادي الإيمان لا العقل. كما يوضِّح أنه ينبغي على المراقب الهادئ أن يَعِيَ «غباء الإنسان العادي»، وأن يقوم بتوفير «الأوهام الضرورية» و«الشروح المبسَّطة جدَّاً والمشحونة عاطفياً» التي تمنع المغفَّلين السُّذَّج من أن يحيدوا عن المسار. تماماً كما

كان الأمر في عام 1650، يبقى من الضروري حماية «الشخص المعتوه أو الذاهل»، وأولئك الرعاع الجهلة من قراراتهم «المنحرفة والفاسدة»، مثلما لا يسمح المرء لطفلٍ أن يقوم باجتياز الشارع دونما إشراف.

وفقاً للتصوُّرات السائدة، لا تُنتهك للديمقراطية لو قُيِّض لبضع شركاتٍ السيطرة على نظام تبادل المعلومات؛ على العكس، هذا جوهر الديمقراطية. يوضح إدوارد بيرني، الشخصية البارزة في مجال العلاقات العامَّة، في أحد إصدارات مجلَّة أنالز أوف ذا أمريكان أكاديمي أوف بوليتيكال أند سوشال ساينس أن «الجوهر الفعلي للعملية الديمقراطية» يتمثَّل في «حرِّية الإقناع والإيحاء»، مسمِّياً ذلك «هندسة الإذعان».

إذا كانت حرِّية الإقناع مركَّزة بين أيدي القلَّة، ينبغي لنا الاعتراف بأن تلك هي طبيعة المجتمع الحر. منذ بدايات القرن العشرين، استخدم قطاع صناعة العلاقات العامَّة موارد هائلة بغرض «تثقيف الشعب الأمريكي بشأن حقائق الحياة الاقتصادية» لضمان مناخٍ ملائمٍ للأعمال. كانت مهمَّتها السيطرة على «العقل العام» بوصفه «الخطر الجدِّي الأوحد الذي يواجه الشركات»، حسب تعليقٍ لأحد مدراء شركة إيه تي آند تي قبل ثمانين عاماً. بينما تَصِفُ وول ستريت جورنال بحماسة اليوم "الجهود الموحَّدة" التي تقوم بها الشركات الأمريكية «لتغيير مواقف ومُثُلَ العمَّال» على نطاقٍ واسعٍ من خلال تنفيذ «ورشات عمل العصر الجديد» وما عداها من حيل التلقين والتخدير المعاصرة المصمَّمَةِ لتحويل «لامبالاة العامل إلى ولاءٍ للشركة».[46] يعتمد موظَّفو القسِّ مون[47] والكنسية الإنجيلية، بمساعدة الفاتيكان مع الأسف، حيلاً من هذا القبيل لمنع التهديد المتمثِّل في تنظيم الفلَّاحين لأنفسهم، ولتقويض كنيسة تقوم بخدمة الفقراء في أمريكا اللاتينية. يحظى هؤلاء بتمويلٍ سخيٍّ للقيام بهذه النشاطات من قبل وكالات المخابرات في الولايات المتحدة

والدول التابعة لها ومنظَّمات اليمين المتطرِّف العالمية التي تتمتَّع بصلاتٍ وثيقةٍ فيما بينها.

أعرب بيرني عن الفكرة الأساسية ضمن كتيِّب علاقاتٍ عامَّةٍ صدر عام 1928: «يشكِّل التلاعب الواعي والذكي في العادات المنظَّمة وآراء الجماهير عنصراً مهماً في المجتمع الديمقراطي... إن الأقلِّيات الذكية هي من تحتاج إلى استخدام البروباغندا بشكلٍ دائمٍ وممنهج». بفضل قوَّته الهائلة والحاسمة، استطاع مجتمع الأعمال الأمريكي ذو الوعي الطبقيِّ الشديد أن يطبِّق هذه الدروس بفعالية. وهكذا، اقتبس توماس ماكين، مدير العلاقات العامَّة في شركة يونايتد فروت كومباني، كلام بيرني عن أهمِّية البروباغندا، وكان بيرني قد قدَّم خدماته للشركة خلال فترة الإعداد للإطاحة بالديمقراطية في غواتيمالا عام 1954، والذي يُعَدُّ بدوره نصراً مهمَّاً لبروباغندا الأعمال مشفوعةً بالانصياع الطوعي لوسائل الإعلام.[48]

أدركت الأقلِّيات الذكية أن هذه الوظيفة منوطةٌ بها. فقد تحدَّث ولتر ليبمان، عميد صحفيي الولايات المتَّحدة، عن «ثورةٍ في ممارسة الديمقراطية» بعد أن غدت «صناعة الإذعان فنّاً واعياً لذاته وأداةً ذات حضورٍ منتظمٍ في أيِّ حكومةٍ شعبية». تلك هي النتيجة الطبيعية حين «تغيب المصالح المشتركة بدرجةٍ كبيرةٍ عن الرأي العام بالمجمل، ولا تكون إداراتها ممكنةً إلا من قبل طبقةٍ اختصاصيةٍ تتخطَّى مصالحها الشخصية النطاق المحلي»، إنهم «نخبة الرجال» القادرين على التصدِّي لمهام الإدارة الاجتماعية والاقتصادية.

مع إرساء هذه المذاهب في مجالَي علم الاجتماع وعلم النفس ببيانات سلطوية، أصبح التمييز ضرورياً بوضوح بين ضربين من الأدوار السياسية، حسب ما يوضِّح ليبمان. أوَّلاً، هنالك الدور المنوط بالطبقة الاختصاصية، من «العالمين ببواطن الأمور، والمتحلِّين بالمسؤولية»، الذين يتمتَّعون

بمنفذٍ إلى المعلومات والفهم. في عالم مثالي، ينبغي أن يتمتَّع هؤلاء بتعليمٍ اختصاصيٍّ لشغل الوظائف العامَّة، وعليهم كذلك أن يتقنوا معايير حلِّ مشكلات المجتمع، «إن استطعنا تطبيق هذه المعايير بدقَّة وموضوعية، ستصبح القرارات السياسية»، التي ستقع ضمن اختصاصهم، «مرتبطة بمصالح الناس فعلياً». إضافةً إلى ذلك، يجب على "شاغلي المناصب العامة" أن يكونوا "قادةً للرأي" وأن يضطلعوا بمسؤولية "صياغة رأي عام سليم". يُفترض ضمنياً بأن الطبقة الاختصاصية تُعنى بخدمة الصالح العام، أي ما يُسمَّى "المصلحة الوطنية" في شبكة الأساطير والتعمية التي نسجتها العلوم الاجتماعية الأكاديمية.

أمَّا الدور الثاني فهو "مهمَّة الشعب"، التي يجب أن تكون محدودة. يشير ليبمان إلى أنه ليس من شأن الشعب أن «يدلي بدلوه بخصوص المزايا الجوهرية» لقضيةٍ ما أو أن يقدِّم تحليلاً أو يطرح حلولاً، بل حسبه أحياناً أن يضع «قواه تحت تصرُّف» إحدى مجموعات «الرجال المتحلِّين بالمسؤولية» من الطبقة الاختصاصية. «لا يقوم "الشعب" بالتفكير، بالتحقُّق، بالابتكار، بالإقناع، بالمساومة، أو بالتسوية»؛ بل بالأحرى «تقتصر مشاركة الناس حصراً في اصطفافهم كأنصارٍ لمن يشغل منصباً تنفيذياً يخوِّله التصرُّف»، بعد أن يمعن النظر في القضية المطروحة بشكل رزينٍ ونزيه. «ينبغي رسم حدودٍ للشعب» حتى ننعم «بحياةٍ لا يعكِّر صفوها حوافر قطيعٍ هائجٍ ولا هديره». للقطيع «وظيفةٌ يقوم بها»: أن يكون «المتفرِّج المهتمَّ بالأحداث»؛ وليس المشارك في صنعها؛ فذاك واجب «الرجال المتحلِّين بالمسؤولية».[49]

تحمل هذه الأفكار، التي يُنظر لها بوصفها "فلسفةً سياسيةً" تقدُّميةً للديمقراطية الليبرالية، شبهاً لا تخطئه العين مع فكرة الحزب الطليعي اللينيني الذي يقود الجماهير الغبية صوب حياةٍ أفضل، ليس في وسعهم

تصوُّرها أو بناؤها بمفردهم. في الواقع، ثَبُتَ مع تعاقب السنين أن الانتقال من موقعٍ إلى آخر، من الحماسة اللينينية إلى "الاحتفال بأمريكا"، يسير للغاية. ليس في هذا ما يدعو للدهشة بما أن كلا المذهبين متشابهان في العمق؛ يكمن الاختلاف بصفةٍ رئيسةٍ في تقويم كلٍّ منهما لآفاق السلطة: استغلال النضال الشعبي الجماهيري، أو خدمة مصالح السادة الحاليين.

ثمَّة افتراض ضمني، جليٌّ بما فيه الكفاية، في ثنايا اقتراحات ليبمان والآخرين: تحظى الطبقة الاختصاصية بفرصة إدارة الشؤون العامَّة بفضل خنوعها لأصحاب السلطة الفعلية - مصالح الأعمال المهيمنة في حالة مجتمعاتنا - وليس مفاجئاً أن تُهمل هذه الحقيقة الخطيرة في معرض المديح الذاتي للشخص المنتَخَب.

ترجع أفكار ليبمان هذه إلى الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، حين كان المجتمع الفكري الليبرالي في أوج فرحته بنجاحه في تأدية دور «المسؤولين الأمناء والنافعين لما قد يكون أحد أعظم المشاريع التي أقدم عليها رئيسٌ أمريكيٌّ على مر العصور» (نيو ريبيليك). كان المشروع تفسير وودرو ويلسون لتفويضه الرامي إلى تحقيق "سلامٍ دون نصر" كمناسبةٍ للسعي وراء نصرٍ دون سلامٍ بمساعدة المفكرين الليبراليين، الذين أثنوا على أنفسهم لاحقاً بسبب فرض إرادتهم على الأغلبية الممانعة واللامبالية، عن طريق افتراءاتٍ دعائيةٍ حول الأعمال الوحشية التي قام بها الهون[50]، وغير ذلك من مكائد مماثلةٍ. لقد قاموا، غالباً دون قصد، بالعمل كأدواتٍ في خدمة وزارة المعلومات البريطانية، التي حدَّدت مهمَّتها بسرِّيةٍ على أنها «توجيه الفكر في معظم أنحاء العالم».[51]

بعد ذلك بخمسة عشر عاماً، أوضح العالم السياسي البارز هارولد لازويل في موسوعة علوم الاجتماع بأنه يتعيَّن علينا ألا نستسلم لـ «دوغما الديمقراطية التي ترى بأن الناس هم الأكثر درايةً بمصالحهم».

ليسوا كذلك بتاتاً؛ بل النخبة هي الأكثر درايةً بذلك، وبناء عليه، يتوجَّب منحها كلَّ الوسائل اللازمة لفرض إرادتها خدمة للصالح العام. أمَّا حين تفضي ترتيبات اجتماعيةٌ معيَّنةٌ إلى حرمان النخبة من القوَّة اللازمة لفرض الطاعة، ينبغي وقتئذ الانتقال إلى «أسلوب سيطرةٍ جديدٍ كُلِّياً، يعتمد على البروباغندا بدرجةٍ كبيرةٍ»، بسبب «جهل ولاعقلانية... الجماهير». كذلك صاغ آخرون أفكاراً مشابهة ووضعوها في حيِّز التنفيذ في مؤسساتٍ أيديولوجيةٍ مختلفةٍ؛ المدارس، والجامعات، ووسائل الإعلام ذات الشعبية الواسعة، وصحف النخبة؛ وهلمَّ جرًّا.

من الطبيعي تماماً وجود مذاهبٍ على هذه الشاكلة في أيِّ مجتمعٍ تتركَّز فيه السلطة ضمن حيِّزٍ ضيِّقٍ، بالتوازي مع توفُّر آلياتٍ رسميةٍ تتيح للناس العاديين، نظرياً، لعب دورٍ ما في صياغة شؤونهم؛ ما يشكِّل تهديداً صريحاً ينبغي صدُّه.

تبرز أساليب صناعة الإذعان في أكثر صيغها نجاحاً في الولايات المتحدة، بوصفه مجتمعاً متقدِّماً محكوماً بقطاع الأعمال بدرجةٍ أكبر من حلفائه، ولتمتُّعه بحرِّيةٍ تفوق غيره من المجتمعات في نواحٍ كثيرة في الوقت نفسه، ممَّا يجعل الجماهير المغفلة والجاهلة أكثر خطراً. إلا أن المخاوف عينها ما زالت قائمة في أوروبَّا، كما كان الأمر في الماضي. في آب 1943، حذَّر رئيس وزراء جنوب إفريقيا يان كريستيان سموتز صديقه ونستون تشرتشل من أنه «مع انفلات عقال السياسة في صفوف هؤلاء الناس، قد نشهد موجةً من الاضطراب وشيوعيةً بالجملة تجتاح مجمل المناطق في أوروبَّا». كان تصوُّر تشرتشل يقول بوجوب أن تكون "حكومة العالم" في عهدة «رجال أثرياء يَنْعَمُونَ بسلامٍ في مساكنهم»، وليس لديهم «ما يدفعهم إلى السعي وراء المزيد» وبهذا يحافظون على السلام، مستثنياً من كانوا "جياعاً" أو "طموحين". تنطبق التعاليم نفسها على السياسة الداخلية. ومع

أن سموتز كان يشير إلى جنوب أوروبًا تحديداً، إلا أن المخاوف تخطَّت ذلك. فمع وصم النخب المحافظة بالفاشية من قبل النقابات وبالترافق مع انتشار الأفكار الديمقراطية الراديكالية، كان لا بدًّ من حملة تشمل جميع أنحاء العالم لسحق المقاومة المناهضة للفاشية وقاعدتها الشعبية لإعادة إرساء النظام التقليدي، ولضمان ألا ينفلت عقال السياسة في أوساط هؤلاء الناس. يجب أن تصبح هذه الحملة، التي امتدَّت من كوريا إلى غرب أوروبًا، موضوع الفصل الأوَّل لأيِّ عملٍ رصينٍ معنيٍّ بتاريخ ما بعد الحرب العالمية الثانية.[52]

تبرز اليوم المشكلات عينها. في أوروبًا، خلافاً للوضع في الولايات المتَّحدة، يتضاعف الخطر لأن أشكال رأسمالية الدولة المختلفة هناك لم تقضِ تماماً على نقابات العمَّال، ولم تحصر السياسة بِزُمَرٍ تنتمي لحزب قطاع الأعمال، ممَّا يُخَلِّفُ بعض العوائق التي يتوجَّب على نخبة الرجال التعامل معها. المخاوف المستمرَّة هذه تساعد في تفسير ازدواجية مواقف النخب الأوروبية حيال الانفراج الدولي، الذي عادة ما يقلِّص من فعالية أحد أساليب السيطرة الاجتماعية، أي التخويف من العدوِّ القوي.

تجلَّت المشكلة الأساسية، التي لطالما تمَّ الإقرار بها، في حقيقة أنه مع فقدان الدولة قدرتها على السيطرة على السكَّان عن طريق القوَّة، يصبح لزاماً على القطاعات ذات الامتيازات إيجاد طرقٍ أخرى لضمان تهميش الجمهور وطرده من الميدان العام. ينبغي كذلك إخضاع الأمم التافهة للممارسات نفسها التي تستهدف الجمهور التافه. شرح هذه المعضلة روبرت باستور، المتخصِّص بشؤون أمريكا اللاتينية في إدارة كارتر ذات الموقع المتطرِّف في الليبرالية والسلمية ضمن الطيف السياسي، في معرض دفاعه عن سياسة الولايات المتَّحدة على مدى سنواتٍ عديدةٍ. كتب باستور: «لم ترغب الولايات المتحدة في السيطرة على نيكاراغوا

أو على أيِّ بلد آخر في المنطقة، لكنها لم ترغب كذلك في أن تخرج التطوُّرات عن السيطرة. لقد أرادت للنيكاراغويين أن يتصرَّفوا باستقلاليةٍ، باستثناء الأوضاع التي تؤثِّر سلباً في المصالح الأمريكية».[53] باختصار، ينبغي أن تتمتَّع نيكاراغوا والبلدان الأخرى بالحرِّية - حرِّية أن يفعلوا ما نريده - ولهم أن يختاروا مسارهم باستقلاليةٍ طالما كان خيارهم منسجماً مع مصالحنا. أمَّا إذا ما استعملوا الحرِّية التي أسبغناها عليهم برعونة، فيحقُّ لنا بالتالي الردُّ من باب الدفاع عن النفس بطبيعة الحال. تشابه هذه الأفكار التصوُّرات الليبرالية السائدة عن الديمقراطية داخل البلد كمحاولة للسيطرة على الناس. أمَّا على نهاية الطرف المقابل من الطيف السياسي، نجد "المحافظين" بتحبيذهم اللجوء السريع لأساليب كريستول: سفن المدفعية وعربات الشرطة.

ينطوي نظام التلقين الفعَّال على تشكيلةٍ من المهام، يتَّسم بعضها بالدقة والحساسية نوعاً ما. وتمثِّل الجماهير الجاهلة المغفَّلة أحد أهدافه. ينبغي إبقاؤهم على حالهم تلك، يتلهَّون بشروح مبسَّطة جدَّاً مشحونةٍ عاطفياً، مهمَّشين، ومعزولين. يتجلَّى الوضع المثالي في أن يجلس كلُّ شخصٍ بمفرده مقابل شاشة التلفاز، متابعاً الرياضة أو المسلسلات الطويلة أو البرامج الكوميدية، محروماً من الهياكل التنظيمية التي تتيح للأفراد قليلي الموارد استجلاء معتقداتهم وآرائهم من خلال التفاعل مع الآخرين، وبالتالي صياغة اهتماماتهم وبرامجهم، وليباشروا العمل اللازم لتحقيقها. وهكذا يسمح لهم بالموافقة على القرارات التي اتخذها أناس أفضل منهم عن طريق انتخابات دورية، بل ويتم تشجيعهم على الجهر بهذه الموافقة. تمثل "الحشود الوضيعة" الأهداف المناسبة لوسائل الإعلام واسعة الانتشار ولنظامٍ تعليمي عامٍّ يستهدف الطاعة والتدرُّب على المهارات اللازمة، بما فيها مهارة ترديد شعارات وطنية في مناسباتٍ محدَّدة.

تختلف مشكلة التلقين بعض الشيء بالنسبة إلى أولئك الذين يُنتَظر منهم المشاركة في عمليات السيطرة وصنع القرار الجدية: مدراء الأعمال والدولة والثقافة؛ والقطاعات المتخصِّصة بالمجمل. يتوجَّب عليهم استبطان قيم النظام والإيمان بالأوهام الضرورية التي تجعله في خدمة مصالح السلطة والامتياز المركَّزة. غير أنه ينبغي لهم أيضاً أن يتمتَّعوا بفهمٍ معيَّنٍ لحقائق العالم، وإلا لن يكون في مقدورهم تنفيذ مهمَّاتهم بفعالية. كما يتعيَّن على وسائل الإعلام والنظم التعليمية التابعة للنخبة تحرِّي الطريقة المناسبة للتعامل مع هذه المعضلات؛ وهي مهمَّة ليست باليسيرة. من شأن النظر في تفاصيل إنجاز ذلك العمل أن يكون مثيراً للاهتمام، إلا أنه خارج نطاق هذه الملاحظات.

سأختم عبر التأكيد مرَّة أخرى على نقطة جوهرية. من الممكن أن تصبح غريزة الحرِّية خاملة، وهي كذلك في معظم الأحيان، بيد أنها ما تزال على قيد الحياة. كثيراً ما أظهر مناضلون في سبيل الحرِّية شجاعةً وتفانياً مدهِشَين من خلال استعدادهم لمواجهة إرهاب وعنف الدولة المفرط. ثمَّة نموٌّ بطيءٌ في الوعي عبر السنين، ولقد تحقَّقت أهداف لطالما اعتُبِرَتْ طوباوية أو نادراً ما أُعمل التفكير فيها خلال الحقب الماضية. يستطيع أي متفائلٍ أصيل الإشارة إلى هذا السجلِّ والإعراب عن أمله في قدرة الإنسانية، مع حلول عقدٍ جديدٍ، وقريباً قرنٍ جديدٍ، على التغلُّب على بعض أمراضها الاجتماعية الرهيبة؛ بينما قد يخرج آخرون بعبرةٍ مغايرةٍ استناداً إلى التاريخ القريب. من العسير الأخذ بأسسٍ عقلانيةٍ لتبنِّي أحد هذين المنظورين. وكما هي الحال بالنسبة إلى كثيرٍ من الاعتقادات الفطرية التي توجِّه حياتنا، ليس لنا خيارٌ أفضل من أن نقوم بشيءٍ من قبيل رهان باسكال[54]: لن يُثبِتَ إنكارنا لغريزة الحرِّية سوى أن البشر طفرةٌ وراثيةٌ مدمِّرة، وطريقٌ مسدودٌ من منظور تطوُّر الكائنات الحية؛ أمَّا إذا رعينا هذه

الغريزة، إن كانت حقيقية، قد يكون في إمكاننا التوصُّل إلى طرقٍ للتعامل مع مآسي البشر المريعة ومشكلاتهم الهائلة.

قسم المناقشة مع الجمهور بعد المحاضرة

تعليق استهلالي: الحسُّ السليم والحرِّية

يتنازعني شعوران متضاربان حيال هذه المداخلة. فمن جانبٍ يدفعني الإحساس بالواجب إلى التحدُّث في الموضوع الذي طُلب مني معالجته. غير أنه لديَّ كذلك شعورٌ عارمٌ بالتعاطف مع الآراء التي أفصح عنها كثيرٌ من الحضور في الجلسة العامَّة حول عدم رضاهم عن نقاشٍ عامٍّ ومجرَّدٍ لأسئلةٍ ذات دلالةٍ إنسانيةٍ عميقة - كمسألة تقرير المصير والسلطة - ما لم يتطرَّق بشكلٍ مباشرٍ إلى مشكلاتٍ محدَّدةٍ وموضوعيةٍ ذات صلةٍ بالحياة اليومية: ما الذي يجب علينا فعله بشأن ظروف ظلمٍ واضطهادٍ بعينها؟

يتعيَّن علينا التحلِّي بالجدِّية لو قرَّرنا اتباع المسار الثاني. فمهما بلغ حجم الفهم الذي نتطلَّع إلى تطويره بعباراتٍ عامَّةٍ حول تقرير المصير والحرِّية والعدالة، سنظلُّ بعيدين عن مهمَّة تصميم مسار عملٍ محددٍ لحالات ولأوضاع بعينها، تاريخيةً كانت أم شخصيةً. في وسعنا استخلاص درسٍ من تاريخ العلوم؛ لم يتسنَّ لأعمال الهندسة العملية أن تستفيد من العلوم الرئيسة إلا مع حلول القرن التاسع عشر، وبالكاد نحتاج إلى التأكيد على حقيقة أننا، في المجالات التي تشكِّل محور اهتمامنا اليوم، أبعد ما نكون حتى عن المراحل البدائية للفهم العلمي.

يتعيَّن علينا، كي نكون جدِّيين فيما يخصُّ الأوضاع التاريخية، أن

نتوصَّل إلى فهم خصوصياتها، وأن نصدر أحكاماً لا تحكمها المبادئ بصرامة. لنأخذ مثلاً مسألة تقرير المصير الوطني التي أُشير إليها مرَّاتٍ عديدة؛ فإذا ما شئنا قول شيء معقول عن قضايا بعينها - مثل إيرلندا الشمالية؛ الكُرد؛ النزاع الإسرائيلي الفلسطيني - ينبغي بالتالي فهم هذه الحالات. قد تكون المبادئ العامَّة مفيدة، إنما بدرجةٍ محدودةٍ فقط؛ تنطوي المشكلات الإنسانية على أهمِّيةٍ بالغةٍ لا يمكن معها تبرير الاقتراحات السطحية أو حتى طرحها.

ينطبق الأمر نفسه على مسائل أخرى طُرحت في الجلسة العامَّة، مثل السياسة التعليمية، أو الديمقراطية السياسية في ظلِّ رأسمالية الدولة، أو دمقرطة وسائل الإعلام.

يبدو لي إذاً أنني أمام خيارين: إمَّا أن أركِّز على شؤون الحرِّية والحسِّ السليم (تبعاً لما يمليه الإحساس بالواجب)؛ أو أن أناقش مسائل محدَّدةً تتعلَّق بالسلطة والعدالة وحقوق الإنسان. إذا ما قرَّرت اتباع المسار الأخير، سيتعيَّن عليَّ الاقتصار على قضايا درستها وفحصتها طويلاً. وبالتالي عندما يتعلَّق الأمر بتقرير المصير الوطني، أجد نفسي قادراً على مناقشة المسألة الإسرائيلية الفلسطينية، لكن ليس تلك المتعلِّقة بإيرلندا الشمالية. بالنسبة إلى الحالة الأولى (الإسرائيلية-الفلسطينية)، قد يكون ما سأقوله صحيحاً أو خاطئاً، ذكياً أو غبياً، ولكنه على الأقل قائم على البحث والتفكير.

في مؤتمرٍ كهذا، يبدو لي المسار الثاني أكثر ملائمة للجلسات الجماعية أو للنقاش العام الذي يتبعها. أمَّا في تعليقات أولية كحالنا الآن، من المناسب أكثر نقاش القضايا العامَّة. لذا سأتبع ما يمليه عليَّ الإحساس بالواجب وسأركز على ملاحظاتٍ عامَّةٍ حول تلك القضايا؛ لكنها ستكون محدودة، بحيث نستطيع تحويل النقاش لقضايا أكثر تخصُّصاً وإلحاحاً دون أي إبطاء.

فيما يتعلَّق بمسألة الحسِّ السليم والحرِّية، طوِّرت تقاليدُ غنية الفكرة القائلة بأن للبشر حقوقاً جوهرية. وبناءً عليه، لا شرعية لأيٍّ سلطةٍ تقوم بانتهاك هذه الحقوق. هناك حقوقٌ طبيعية، متجذِّرة في الطبيعة البشرية، التي تشكِّل جزءاً من العالم الطبيعي، الأمر الذي يجعلنا قادرين على فهمها عن طريق البحث العقلاني. بيد أنه ليس في وسع النظرية والفعل الاجتماعيين أن يقفا مكتوفي الأيدي بينما يواصل العلم خطواته العرجاء الرامية إلى إرساء الحقائق حول الطبيعة البشرية، وبينما تسعى الفلسفة إلى شرح العلاقة، التي نعتقد جميعاً بوجودها، بين الطبيعة البشرية والحقوق المستمدَّة منها. لذلك نجد أنفسنا مضطرِّين إلى القيام بوثبةٍ عمادها الحدس، كي نؤسِّس لفرضيةٍ حول ما هو جوهريٌّ للطبيعة البشرية، ولنشتقَّ بناءً عليها تصوُّراً، مهما يكن قاصراً، عن النظام الاجتماعي الشرعي. يستند أي حكمٍ حول الفعل (أو اللافعل) الاجتماعي على منطقٍ من هذا النوع. سيختار المرء، المتمتِّع بأدنى قدرٍ من النزاهة، مسار فعل مؤسَّس على أن تكون نتائجه الممكنة منسجمة مع حقوق الإنسان وحاجاته، كما سيقوم بتحرِّي صلاحية هذه الأسس قدر استطاعته.

وفقاً لأحد التقاليد في هذا المجال، أن يبحث الإنسان وأن يكون خلَّاقاً، بحرِّية ودون إكراه خارجي، حاجة إنسانية أساسية، وبالتالي حق إنساني أساسي. يُشكِّل هذا أحد مبادئ الليبرالية الكلاسيكية في نسختها الأصلية العائدة إلى القرن الثامن عشر، كما نجدها مثلاً في أعمال فيلهلم فون همبولت[55] الذي ألهم جون ستيورت مل. نتائج هذا التحليل يمكن الوصول إليها مباشرةً ودون أيِّ لبس. يقضي أحدها بأن كلَّ ما لا ينبع من الاختيار الحر، بل من الإكراه أو الإرشاد أو التوجيه، يبقى غريباً عن طبيعتنا الحقيقية. قد يثير إعجابنا ما يفعله عاملٌ يكدح تحت تهديد القوة أو الحاجة، أو ما ينجزه طالبٌ عند الطلب، بيد أننا نحتقر ما هم عليه. تكتسب

البُنى المؤسَّساتية شرعيَّتها بقدر تعزيزها لقدرة الإنسان على البحث والإبداع المنبثقة عن حاجةٍ ذاتيةٍ وبحرِّية؛ وإلا لا شرعية لها.

تجذب هذه الرؤية أولئك الذين يحملون أدنى قدرٍ من الإيمان بقيمة وكرامة البشر. وفي إمكاننا، بناءً عليها، استخلاص منظومة متكاملة من الاستنتاجات حول المؤسَّسات الشرعية والفعل الاجتماعي.

تتناقض هذه الصورة مع أخرى متباينة كانت قد هيمنت على مجمل الخطاب الفكري: النظرة للبشر على أنهم كائناتٌ خاويةٌ وطيِّعة، وبأنهم نتاج البيئة الثقافية والتدريب الذي يخضعون له، وعقولهم ليست سوى صفحة بيضاء تكتب التجربة عليها ما تريد. الطبيعة البشرية منتجٌ تاريخيٌّ وثقافيٌّ، إذاً، وليس لها خصائص جوهرية خلا مبادئ التنظيم العامَّة والواهنة التي قد يتمتَّع بها هذا النظام الفارغ. إن كان الأمر كذلك، فثمَّة قليل من الموانع الأخلاقية في مواجهة الإكراه، أو قولبة السلوك، أو صناعة الإذعان. نستمدُّ من هذه الافتراضات تصوُّراً مغايراً عن النظام الاجتماعي الشرعي؛ وهو نظامٌ مألوفٌ في حياتنا اليومية. هذه رؤيةٌ جذابةٌ كذلك، مِن وجهة نظر مَنْ يدَّعون الحقَّ في ممارسة السلطة والسيطرة.

إذا نظرنا إلى هذه الصورة عن الطبيعة البشرية الفارغة من هذه الزاوية، لرأينا فيها موقفاً محافظاً، بسبب نزوعها إلى تشريع بُنى السلطة والهيمنة. بينما تشكِّل النظرة التحرُّرية الكلاسيكية بجذورها الفطرية الراسخة، أقلَّه في نسختها الهمبولتية، حينما تكون متَّسقة مع نفسها، موقفاً راديكالياً يتحدى شرعية المؤسسات القسرية القائمة. يقع على عاتق مؤسَّساتٍ كهذه عبء البرهان الثقيل: ينبغي لها إثبات أن الأوضاع القائمة، الناشئة لربما عن بعض الظروف الاستثنائية، كالفقر المدقع أو التهديد الدائم، تبرِّر نوعاً ما من السلطة والهرمية والهيمنة، بالرغم من الرفض البدهي لهذا النوع من التحكُّم؛ وهذا الإثبات من النادر تقديمه. في وسع المرء أن يتبيَّن

سبب الهجوم المتواصل على مُثُلِ التنوير، لمَّا تنطوي عليه من مضمونٍ مقاوم في العمق.

حريٌّ بي أن أضيف أن تأطير المسألة بهذا الشكل هو أمر خارج عن المألوف، إلا أنني أراه صائباً ومن الممكن الدفاع عنه.

بعيداً عن الأهواء والآمال، أيٌّ من هذه التصوُّرات، أو أيُّ بدائل لها، سيقودنا إلى حقيقة الطبيعة البشرية؟ ينبغي للمرء أن يُنقِّح ويوسِّع نطاق الأفكار كي يجيب على أسئلةٍ من هذا الطراز. لقد أُنجز هذا العمل إلى حدٍّ ما، ممَّا يخوِّلنا الآن طرح أسئلة حول حقيقة وبطلان هذه التصوُّرات. من المنصف، باعتقادي، استنتاج أنه ليس ثمَّة لبس في بطلان أطروحة الكائنات الخاوية، أو أيٍّ من تنويعاتها، في أيٍّ من المجالات التي نمتلك حدَّاً أدنى من المعرفة فيها. ولا يمكن بالتالي الدفاع عنها إلا بتجاهل معارفنا الراهنة؛ ولهذا الاستنتاج دلالته بالطبع.

على الرغم من هذا، لطالما تمتَّعت هذه الأطروحة التي تفتقر إلى سندٍ تجريبيٍّ بقبولٍ واسعٍ. لماذا؟ سنجد أحد الأجوبة الممكنة إن طرحنا السؤال التالي: من المستفيد منها؟ لقد سبق ورأينا إجابة معقولة: المستفيدون هم أولئك الذين يسعون إلى الإدارة والسيطرة، الذين لن تواجههم أي عقبةٍ أخلاقيةٍ جدِّيةٍ في طريق مساعيهم إن صحَّ تصوُّر الكائنات الخاوية. المستفيدون هم فئة معيَّنة من المفكِّرين، أولئك القادرين على تقديم خدماتهم إلى منظومات السلطة والهيمنة. ولكن، بشكل عام، هذه هي الفئة التي ستحظى بالعطاء والاحترام، وسيتمُّ بالتالي الاعتراف بها بناءً على إسهاماتها الفكرية. بتعقُّبنا لهذا المنطق، يتبيَّن سبب واحد على الأقل لتفسير شعبية ورسوخ الأفكار القائلة بالطبيعة البشرية الخاوية والطيِّعة، مهما كان نصيبها من الصحَّة ضئيلاً.

في بعض المجالات، كان طرح سؤال الحقيقة والواقع حول هذه

التصوُّرات ممكناً على نحوٍ جدِّيٍّ، وقد أثمر هذا البحث بعض النتائج المفيدة بالفعل. كذلك كان التصدِّي الجدِّيُّ لسؤال ماذا "نعرف فطرياً" متاحاً في هذه المجالات، وهو السؤال الذي طُرح في التمهيد لمحاضرتنا اليوم. لقد أصبح ممكناً فهم بعض مكونات المعرفة الفطرية الناتجة عن اليد الأصلية للطبيعة، وفقاً لتعبير هيوم، أو الوراثة الجينية، حسب التسمية الحديثة. وسرعان ما أدركنا أن هذه المكوِّنات لمعرفتنا وفهمنا تفوق ما تصوره هيوم إلى حدٍّ بعيد. يبدو أيضاً أن أسلافه كانوا أقرب إلى الصواب بما لا يُقاس: اللورد هربرت أوف تشربري[56]، وأفلاطونيو كمبردج خلال القرن السابع عشر[57]، وعقلانيو القارَّة الأوروبية[58] من الحقبة نفسها.

كلَّما أوغلنا في البحث تأكَّدنا أكثر بأن العناصر الأساسية للفكر واللغة مستمدَّةٌ من مَلَكَةٍ فكريةٍ ثابتة، وهي بنيةٌ من المفاهيم والمبادئ تؤمِّن إطاراً للخبرة والتأويل والرأي والفهم. كلَّما ازدادت معرفتنا حول هذه المسائل رأينا أن التدريب لا صلة له بالموضوع، وأن التعلُّم ضنعي ينبني على تلك الملكة، باستثناء بعض الأمور الهامشية. يبدو أن نموَّ البُنى الذهنية في العقل في مسارها الطبيعي مرسوم داخلياً؛ ومع أن التجربة تجعلها تتفتَّح وتؤثِّر فيها جزئياً، إلا أنه من الجلي أيضاً أن ذلك لا يتم إلا بطرقٍ سطحية. لا ينبغي لتلك النتيجة أن تكون مفاجئةً. يعني ذلك، إن صح، أن الأعضاء الذهنية تشبه الأعضاء الجسدية، أو بمعنىً أدق، تشبه الأعضاء الجسدية الأخرى، لأنها أعضاء جسدية أيضاً. وبمعزلٍ عن التجريبية التقليدية والدوغما السلوكية[59]، حريٌّ بنا ألا نُدهش حين نكتشف أن العقل والذهن مثل كلِّ شيءٍ آخر في العالم الطبيعي، وبأن ثمَّة مَلَكَةً أصليةً محدَّدةً للغاية تتيح للعقل أن يطوِّر نُظُماً غنيةً وواضحةً من المعرفة والفهم والحكم، نتشارك بها مع الآخرين إلى حدٍّ كبير، ولا تحدِّدها أو تؤثر فيها التجربة.

ما الذي يعنيه هذا للنظرية والفعل الاجتماعيين؟ أخشى القول إنه

لا يزال أمامنا الكثير. ثمَّة فجوةٌ كبيرةٌ بين ما يجب علينا إرساؤه لتفسير خيارات الأفعال البشرية، وبين ما نفهمه أياً كان مقدار الثقة والمعرفة لدينا. ليس واضحاً إن كان لهذه الفجوة أن تُردَم يوماً. ليس ثمَّة من يعرف كيفية القيام بذلك اليوم، مما يضطرُّنا إلى الرضوخ لضرورةٍ لا مفرَّ منها، ألا وهي العمل على أساس الحدس والأمل. بالنسبة إليَّ، أفترض صحَّة المبدأ الليبرالي الكلاسيكي، وبأنه ليس ثمَّة شرعيةٌ لمفوَّضي الحكومة ومدراء الشركات أو الثقافة، أو لأيٍّ من أولئك الذين يدَّعون الحقَّ في التلاعب والتحكُّم بنا على أسسٍ مخاتلة كما جرت العادة.

الحواشي:

1- جورج دايفي (1912-2007): فيلسوف اسكتلندي بارز (م).

2- Davie, The Democratic Intellect (Edinburgh Univerisry Press, 1961), pp. 274.

3- Marchamont Nedham, 1650, cited by Edmund S. Morgan, Inventing the People (Norton, 1988), p. 79; Hume, p. 1, cited with the qualification just noted.

4- بول بوت (1925-1998): قائد الحركة الشيوعية في كمبوديا، المعروفة بالخمير الحمر، منذ أوائل ستينيات القرن العشرين. تسلم قيادة البلاد بين عامي 1976 و1979 وعرف باستبداده في الحكم. (م)

5- Diego Ribadencira, Boston Globe, January 1, 1990.

6- Galeano, Days and Nights of Love and War (MOIHhly Review, 1983),

7- لمزيد من المصادر والنقاش، راجع محاضراتي التي ألقيتها في حفل تأبين راسل في جامعة ترينتي كامبرج تحت عنوان *مشكلات المعرفة والحرية* (بانثيون 1971).

8- James Harris, Ralph Cudwonh. See my Cartesian Linguistics (Harper & Row, 1966), and for further discussion, Chaptcr 2 of this book ("Language and Freedom") and in James Peck, ed., The Chomsky Reader (Pantheon, 1987).

9- والتر مونديل: نائب رئيس الولايات المتَّحدة بين عامي 1977-1981. (م)

10- مايكل دوكاكيس: حاكم ولاية ماساتشوستس لمدة اثنتي عشر عاماً بين منتصف السبعينيات وأوائل التسعينيات. مرشّح الحزب الديمقراطي للانتخابات الرئاسية عام 1988. (م)

11- See my Turning the Tide (South End, 1985), chapter 5; Thomas Ferguson and Joel Rogers, Righl Ttml (Hill & Wang, 1986); Ferguson, "By Invitation Only," Socialist Review, 19.4, 1989.

12- Margaret Judson, cited by Leonard W. Levy, Emergence of a Free Press (Oxford Univerisry Press, 1985), p. 91.

13- Christopher Hill, The World Ttlrned Upside Down (Penguin, 1975). "At least Locke," Hill adds, "did not intcnd that priests should do the telling; that was for God himself."

14- Levy, op. cit. On the "massive intolerance"of Milton's Areopagiticn, mistakenly believed to be a libertarian appeal, see John 1ll0, Prose SNldies (May 1988, no. 1). Milton himself explained that the purpose of the tract was "so that the determination of true and false, of what should be published and what should be suppressed, might not be under control of ... unlearned men of mediocre judgment,"but only "an appointed officer" of the right persuasion, who will have the authority to ban work he finds to be "mischievous or libelous," "erroneous and scandalous," "impious or evil absolutely against faith or manners," "popery"and"open superstition."

15- في الصراعات التي عصفت بإنكلترا في القرن السابع عشر، انحاز الناس إلى الملك ضدّ الأعيان والجيش. (م)

16- Morgan, op. cu.

17- تزفيتان تودوروف: فيلسوف ومؤرِّخ وناقد أدبي فرنسي بلغاري .(م)

18- Todorov, The Conquest of America (Harper & Row, 1983), pp. 5, 150, quoting professor and theologian Francisco de Vitoria, "one of the pinnacles of Spanish humanism in the sixteenth century."

19- جورج واشنطن (1732-1799): أوّل رئيس للولايات المتحدة والقائد العام للقوّات المسلحة للجيش القاري في أثناء الحرب الأمريكية الثورية، وأحد الآباء المؤسِّسين للولايات المتحدة. (م).

20- ويليام أغسطس (1721-1765): أمير بريطانيا العظمى. (م).

21- See Turning the Tide, p. 162.

22- ibid.

23- Lenin, 1922, cited by Moshe Lewin, Lenin›s Last Struggle (Pantheon, 1968). Lewin›s interpretation of Lenin›s goals and efforts is far from what I have indicated here, however.

24- أوسكار أرنولفو روميرو إي غالداميز: رئيس أساقفة إلسلفادور بين عامي 1977 و1980 وأبرز رواد لاهوت التحرير. ناهض القمع والعنف الذي أفرزه انقلاب 1979 العسكري في السلفادور ودعا الجنود السلفادوريين إلى عدم الامتثال لأوامر الحكومة بقمع المدنيين. أغتيل في 1980 في أثناء إقامته لقدّاس، وقد ساهم ذلك في إذكاء نار الحرب الأهلية السلفادورية 1979-1992 (م).

25- كليمنس فينزل مترنيخ (1773-1859): سياسي ورجل دولة نمساوى (م).

26- وودرو ويلسون (1856-1924): الرئيس الثامن والعشرون للولايات المتحدة الأمريكية، حكم بين عامي 1913 و1921 (م).

27- For references here and below, where not otherwise cited, see my Turning the Tide (Bosron: South End, 1985); Necessary / llusiom (Sourh End Press, 1989). For Lansing and Wilson, Lloyd Gardner, Safe for Democracy (Oxford Uiversity Press, 1987), pp. 157,161,261,242.

28- اللاموس حيوان من القوارض، يرمي بنفسه في البحر في موسم الهجرة، أحياناً، ممَّا يتسبَّب بمقتله (م).

29- Wall Street journal, December 13, 1973.

30- الجبهة الساندينية للتحرير الوطني، وهو حزب سياسي تقلَّد زمام السلطة في نيكاراغوا بين عامي 1979 و1990 (م).

31- توماس بورخه (1930-2012)، أحد مؤسِّسي الجبهة الساندينية للتحرير الوطني (م).

32- كونترا: تسمية أُطلقت على الجماعات المتمرِّدة المدعومة من الولايات المتَّحدة بين عامي 1979-1990 ضدَّ حكومة نيكاراغوا الاشتراكية (م).

33- For further discussion and references, see Necessary Illusions, appendix V, section 8.

34- توماس جفرسون (1743 –1826) أحد الآباء المؤسِّسين للولايات المتَّحدة، والكاتب الرئيس لاعلان الاستقلال (1776) وثالث رئيس للولايات المتحدة (1801– 1809) (م).

35- عائلة كان لها ثقل سياسي مؤثِّر داخل الولايات المتحدة بين أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن العشرين. ينتمي رئيسا الولايات المتحدة الثاني والسادس لعائلة آدمز (م).

36- توماس بين (1737 - 1809) ثوري وناشط ومنظر سياسي بريطاني-أمريكي. شارك في الثورة الأمريكية وحرض على استقلال المستعمرات الأمريكية من مملكة بريطانيا (م).

37- Levy, op. cit., pp. 178-9,297, 337ff.; Levy, jeffirson and Civil Liberties: the Darker Side (Harvard University Press, 1963; Ivan Dee, 1989, pp. 25).

38- جيريمي بنثام (1748-1832) فيلسوف ومصلح اجتماعي إنكليزي، ومنظر بارز في فلسفة القانون الأنكلو-أمريكي (م).

39- Cited by Levy, Ibid., 45.

40- انظر مقالة كرستوفر فرو في جريدة سكوتسمان بتاريخ 3 أب (أغسطس) 1989، والتي تشير إلى السلوك المشين الصادر عن بول جونسون وهيو تريفور روبر - رغم أنهم لم يكونا الوحيدين، مع الأسف. وُجِّهت تهمة التحريض على الفتنة والتجديف عبر القضاء إلى رشدي، إلا أن حكم المحكمة العليا خلص إلى أن قانون التجديف معني بالمسيحية فقط، ولا يمتد ليشمل الإسلام، وبأن التحريض على الفتنة مشروط بالتعدي اللفظي «ضد جلالة الملكة أو حكومتها أو مؤسسات الدولة الأخرى» (نيويورك تايمز، 10 نيسان (أبريل)، 1990). هكذا ثبتت المحكمة العقائد الأساسية لآية الله خامنئي وستالين وغوبلز وغيرهم من أعداء الحرية، وذلك باعترافها أن القانون الإنكليزي، كالقوانين المطبقة عند نظرائه، ليس معنياً بمواجهة الانتقاد إلا عندما يتعلق الأمر بحماية السلطة المحلية.

41- Quoted in British Journalism Review, Vol. 1, No.2, Winter 1990.

42- جيمس ماديسون (1751-1836)، رابع رئيس للولايات المتحدة بين عامي 1809 و1817. (م).

43- كو كلوكس كلان: منظمات في الولايات المتحدة الأمريكية تؤمن بتفوق العرق الأبيض وتتبنى مواقف عنصرية صريحة (م).

44- levy, Emergence, pp. xvii, 6, 9, 102; Harry Kalven, A Worthy Tradition (Harper & Row, 1988), pp. 63, 227f., 121f.

45- جورج كينان (1904-2005): دبلوماسي ومؤرخ أمريكي. لعب دوراً مهما كمُخططٍ للسياسات الخارجية الأمريكية في آواخر الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين (م).

46- Cited by Herbert Schiller, The Corporate Takeover of Public Expression (Oxford University Press, 1989).

47- سون ميونج مون (1920-2012): قائد ديني ورجل أعمال وإعلامي كوري (م).

48- McCann, An American Company (Crown, 1976), p. 45. On the ludicrous performance of the media, see also my Turning the Tide (South End, 1985), pp. 164f. See also William Preston and Ellen Ray, «Disinformation and mass deception: democracy as a cover story,»

in Richard O. Curry, ed., Freedom at Risk (Temple University Press, 1988).

49- Clinton Rossiter & James Lare, The Essential Lippman: a Political Philosophy for Liberal Democracy (Vintage, 1965).

50- الهون: ترجع التسمية إلى إمبراطورية الهون التي سيطرت على أجزاء واسعة من أوروبا خلال العصور الوسطى. تم استخدام التسمية بكثافة في بروباغندا دول الحلفاء خلال الحرب العالمية الأولى للإشارة إلى الألمان وربط مماراساتهم ببربرية وتوحش امبراطورية الهون (م).

51- Cited from secret documents by RR.A. Marlin, "Propaganda and the Ethics of Persuasion," Imernational journalof Moral and Social Studies, Spring 1989. For more on these maners, see my "Imellecmals and the State," Huizinga lecture, Leiden, December 1977; reprinted in my Towards a New Cold war (Pantheon, 1982).

52- For some details, see my article "Democracy in the Industrial Societies," Z Magazine, January 1989, and sources cited.

53- Pastor, Condemned to Repetition (Princeton University Press, 1987, p. 32), his emphasis.

54- يقول الرهان بضرورة الإيمان بوجود الله، على الرغم من عدم إمكانية إثبات وجوده، انطلاقاً من الخسائر الدنيوية المحدودة في حال عدم وجوده مقابل النعيم المقيم في حال كان العكس صحيحاً. (م).

55- فيلهلم فون همبولت (1767-1835): فيلسوف تنويري ألماني. (م).

56- إدوارد هربرت (1583-1648) مؤرخ وشاعر وفيلسوف إنكليزي-إيرلندي (م).

57- مجموعة من علماء اللاهوت والفلاسفة في جامعة كمبردج (م).

58- تشير التسمية إلى عدد من الفلاسفة الأوروبيين خلال القرنين السابع والثامن عشر، منهم ديكارت وسبينوزا ولايبنتس، ممن كانوا يقولون بوجود معرفة فطرية غنية ومعقدة (م).

59- المقصود التجريبية كمذهب في نظرية المعرفة والسلوكية كمذهب في علم النفس، وينكر كلاهما الطبيعة البشرية. (م).

نعوم تشومسكي (1928، --)

فيلسوف وعالم لسانيات وناشط سياسي فوضوي أمريكي.

غيَّر تشومسكي وجه البحوث اللسانية في العالم مع «الثورة الإدراكية»، حيث يبحث تشومسكي في البنى الدماغية، المعطاة بيولوجياً، والتي تسمح لنا بتلقِّي اللغة وتعلُّمها؛ بدلاً من النظر إلى البيئة المحيطة بالكائن البشري. «ثورة تشومسكي اللغوية»، التي أسَّست لمفهوم «القواعد التوليدية»، هي الحدث الأهمُّ في القرن العشرين في اللسانيات.

يشتهر أيضاً تشومسكي بنشاطه السياسي المعادي للسياسة الخارجية للولايات المتَّحدة. على مدى خمسين سنة، استمرَّ تشومسكي بنقد وفضح هذه السياسة ووحشيَّتها وتناقضها.

عدي الزعبي

حاز على إجازة في الهندسة الكهربائية من جامعة دمشق (2004)، وإجازة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية (2007)، ماجستير في الفلسفة من جامعة أست أنجليا في بريطانيا (2010)، ودكتوراه في فلسفة اللغة من الجامعة نفسها (2015).

صدر له:

- «الصمت»، مجموعة قصصية، منشورات المتوسِّط – ميلانو، 2015.
- «ما الذي أؤمن به؟ مقالات في الحرِّية والدين والعقلانية». تأليف برتراند راسل. دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2015.
- «قنديل أم هاشم المفقود»، شهادة، بيت المواطن – دمشق، 2016.

مؤيد نشار

حائز على إجازة في الأدب الإنكليزي من كلِّية الآداب في جامعة دمشق عام 2007. قام بنقل عدد من المواد الصحفية من العربية إلى الإنكليزية نشر بعضها في موقع أوبن ديموكراسي.

أعتقد أن تشومسكي - كباحث مخضرم في اللسانيات - يملك مفاتيح الأبواب المحرَّم فتحها. تذكَّروا أن أبراكادابراكا، الكلمة السحرية التي يستخدمها الناس في كلِّ مكان، هي من أصل عبري، وتعني "تابع نشر نارك إلى النهاية".

إدواردو غاليانو، كاتب من الأورغواي

***

أعمال تشومسكي هي أحد أبرز الإنجازات الفكرية في عصرنا الحاضر. على المدى الطويل، أعتقد أن أهمَّ إسهاماته الفكرية ستكمن في إعادة الاعتبار للمفاهيم التقليدية عن كرامة الإنسان وأصالته.

جون سيرل، فيلسوف لغة أمريكي.

***

سواء في أعماله حول حرب فيتنام أو في كتاباته الفلسفية، عارض تشومسكي المفاهيم التي تتنكَّر بكونها متَّسقة، ونهائية، وخبيرة، وخارج النقاش حول القيم، وموضوعية، ومهنية. لقد كان مهتمّاً على الخصوص بالمثقَّفين كطبقة، سواء داخل الجامعة أو خارجها، داخل أو خارج "الأبواب المغلقة" حيث تُرسم ما يسمَّى بالسياسات، هؤلاء الذين اخترعوا تكنولوجيا مخادعة لم تتجاهل فقط الأخلاق وكرامة الإنسان، بل حتى المنطق نفسه.

إدوارد سعيد، كاتب فلسطيني أمريكي.





دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع



ISBN 978-9933-540-23-4
9 789933 540234